من مكونات الرأسمال اللامادي للمغرب

خلال منتصف القرن الماضي، برزت بقوة متصاعدة وبحماس شديد دعوة نادت بإيلاء كل ما هو معنوي وغير مادي من حياة الإنسان، ومن إنتاجاته الأدبية والفنية والرمزية المعبرة عن إنسانيته ما هي جديرة به من اهتمام كبير، ومن رد اعتبار مستوجب.

وقد برز هذا النداء بعنفوانه الشديد، ليكون تصحيحا وتقويما لحياة صارت متصلبة متكلسة بعد أن ضمر فيها المعنى، وتراجع فيها الرمز جراء تحكم إيديولوجيا مادية أخذت فرصتها الكاملة من الحياة، بعد أن شدت الناس شدا قويا آسرا إلى أطروحة جدلية التاريخ، على أنها هي وحدها التي تحدد وعي الإنسان، وتوجه سلوكه، وقد احتضنت هذه الإيديولوجيا نظم شمولية لم تر في الآداب والفنون والمسرح إلا أنها إفرازات وتمثلات لثقافة رأسمالية برجوازية أو إقطاعية متعفنة.

وقد أفضى الأمر في بعض الجهات إلى تبني ما سمي بالثورة الثقافية التي واجهت المثقفين والفنانين مواجهة عنيفة صارمة ألزمتهم الصمت والتواري عن مسرح الأحداث والكُمون على هامش المجتمع، هذا إن سمح لهم بأن يظلوا على قيد الحياة أصلا.

وإزاء هذا الوضع وبعد معاينة متبصرة ومعاناة طويلة لما أصاب حياة الإنسان من خشونة وقسوة، أفضيا إلى ارتماء أهوج في حربين عالميتين مدمرتين، أسهمت فيهما الأطراف الدولية كلها يسارية ورأسمالية على حد سواء.

وخلال اشتداد هذه الأزمة صحا الضمير الإنساني العالمي على ضرورة الاهتمام **بالرأسمال اللامادي**، لتكون الأوبة المنشودة انعطافة ورجوعا إلى ما جبل عليه الإنسان من نزوعات الخير والسمو.

وقد اقترحت الدعوة إلى الاحتفاء بالرأسمال اللامادي أن يستوعب جميع الرساميل الكثيرة المتداولة، ومن ضمنها الرأسمال البشري، والفكري، ثم الرأسمال الاجتماعي الذي تنسج خيوطه شبكة قوية من

العلاقات الإنسانية الرابطة بين أفراد المجتمع، على النحو الذي يسمح لهم بأداء أعمال اجتماعية مشتركة استنادا إلى روح الثقة، وإلى الاستعداد للبذل الذاتي الذي لا ينتظر مقابلا ولا ينكص عند انعدامه.

وقد قدمت دعوة الاهتمام بالرأسمال اللامادي نفسها إلى الناس على أنها تصحيح لمسار خاطئ وأنها إعادة اعتبار للمعنى، ولكل ما هو جميل ورمزي وإنساني وناعم من حياة الإنسان.

وقد أدركت المجتمعات بعد اشتغالها بما ليس ماديا أن هذا الأمر أصبحت له جدوى كبيرة وعائدة إيجابية على الجانب المادي والاقتصادي من حياتها، وذلك بعدما أصبحت الأمم تحرص على أن تعرض ميراثها اللامادي على أنه مجلى عبقريتها ومظهر تشبعها بحس الجمال، ثم صارت الأمم تستثمره اقتصاديا ليكون رافدا لما هو مادي من اقتصاديات الدول.

فأقامت تلك المجتمعات المعارض والمتاحف، وحشدت فيها الكثير من اللوحات الفنية ومن اللقى التاريخية، ومن الشواهد الحضارية ومن النقوش الصخرية وغيرها، ومن المصنوعات اليدوية، وصارت تلك المعارض الفنية والتراثية والحضارية عوامل جذب واستقطاب وتنشيط للحركة السياحية التي تدر على ميزانيات الدولة وأرصدتها المالية أموالا قد تكثر أو تقل حسب أهمية البلدان ومحافظتها على التراث وخبرتها في العرض والترويج، وبهذا أصبح ما كان تراثا لا ماديا هو نفسه داعما لما هو مادي في المجتمع.

ماهية الرأسمال اللامادي

على الرغم من تداول مصطلح الرأسمال اللامادي على نطاق واسع في كثير من الخطابات، فإنه يبدو أنه لا زال يكتنفه شيء غير قليل من الغموض، وتلفه ضبابية سميكة بسبب أن أكثر ما يتداوله المتداولون منه لا يتجاوز عتبة الدلالة اللغوية العامة، وهي بطبيعتها لا ترقى إلى مستوى المصطلح العلمي الدقيق الدلالة، وهذا ما أبقى كلمة الرأسمال اللامادي في حالات عديدة موضوعا للإسقاط والذاتية وللغموض أيضا.

وبعد فشو كلمة الرأسمال اللامادي وتداولها على نطاق واسع، فقد صار مطلوبا منهجيا أن تتعاورها بحوث ترتفع بها عن مستوى دلالة اللغة العادية إلى مستوى دلالة المصطلح العلمي الرصين الذي يحترم ضوابط صياغة المصطلح المنهجية.

ومن بين جميع البحوث التي اطلعت عليها، فقد بدا لي أن من الموضوعية الاستناد في تعريف الرأسمال اللامادي إلى بحثين صادرين عن مؤسستين رسميتين جادتين تضمان في عضويتهما العديد من الخبراء الذين عرفوا الرأسمال اللامادي تعريفا علميا يمكن تداوله من منطلق التخصص.

ويتعلق الأمر بمصدرين هما:

1. البحث الذي أنجزه البنك الدولي عام 2005، وأصدره بعنوان: **أين تكمن ثروة الأمم؟، قياس الرأسمال للقرن الحادي والعشرين.** في طبعته الإنجليزية. وقد ترجمه إلى العربية مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية. ونشره عام 2008 وصدرت طبعته العربية في 236 صفحة.

2. البحث الذي أنجزه المجلس الاقتصادي والاجتماعي والبيئي بالمغرب بشراكة مع بنك المغرب، وصدر بعنوان: **الثروة الإجمالية للمغرب ما بين سنتي: 1999 و2013**، وحمل التقرير عنوانا فرعيا هو: **الرأسمال غير المادي عامل لتحقق الثروة الوطنية وتوزيعها المنصف.** وصدر التقرير في دجنبر

2016. وقد أنجز هذا التقرير استجابة لدعوة من الملك محمد السادس، أطلقها في خطاب العرش بتاريخ 30 يوليوز 2016.

ويقع التقرير في طبعته العربية في 191 صفحة.

ومن خلال دراسة تقرير المجلس الاقتصادي، يمكن استخلاص أنه أريد له أن يكون تبيئة وتنزيلا لكثير مما ورد في تقرير البنك الدولي على الحالة المغربية، كما أريد له أن يكون أيضا ضميمة وتكملة لبعض ما أهمله، وأن يكون تعزيزا لمعطياته بالوثائق الرسمية.

ولهذا يمكن القول بأن التقريرين يتكاملان ولا يتعارضان في الخطوط الكبرى، وفي ما قدماه من حقائق عن الرأسمال اللامادي عموما.

مكونات الرأسمال اللامادي في تقرير البنك الدولي.

لقد اعتمد تقرير الخبراء الذي أنجزه البنك الدولي عن الرأسمال اللامادي اللامادي طريقة شمولية في التعريف وفي الإحصاء، وانتهى أخيرا إلى أن الرأسمال اللامادي يشمل كافة الثروات المتبقية بعد احتساب الثروات الكلية المادية، ومنها الرأسمال الطبيعي، وناتج الرأسمال الطبيعي. وبعد إسقاط كل ذلك واستثنائه، يكون المتبقي عن عملية التحصيل والإسقاط هو بالذات الرأسمال اللامادي.

ولهذا السبب اختار التقرير أن يعبر عن الرأسمال اللامادي تعبيرا آخر، فقال إنه الرأسمال **غير الملموس المتبقي**[1].

وبناء على هذا فإن الرأسمال اللامادي يضم مجمل المعارف والمهارات والخبرات والقدرات الفكرية والفنية التي يمتلكها الأفراد المنتمون للمجتمع موضوع الدراسة.

ويضم الرأسمال اللامادي أيضا الرأسمال الاجتماعي، وهو يعني العلاقات الاجتماعية ومستوى الثقة السائدة بين أفراد المجتمع، وقدرتهم على تحقيق الأهداف المشتركة.

وقد أفرد تقرير البنك الدولي الفصل السابع منه للحديث عن الرأسمال غير الملموس المتبقي.

وقد نص التقرير على أن الرأسمال غير الملموس يمثل معظم الحصة الكبرى من إجمالي الثروة، وينتظم الرأسمال الاجتماعي درجة الثقة بين الأفراد، وقدرتهم على العمل معا لتحقيق أغراض مشتركة، كما يشمل الرأسمال اللامادي الحوكمة، والإدارات التي تؤدي إلى تعزيز إنتاجية الاقتصاد[2].

[1] أين تكمن ثروة الأمم تقرير البنك الدولي ص **123** مركز الإمارات والبحوث سنة **2008**

[2] أين تكمن ثروة الأمم تقرير البنك الدولي ص **53** .

مكونات الرأسمال اللامادي في تقرير المجلس الاقتصادي والاجتماعي والبيئي المغربي مع بنك المغرب.

لقد تناول تقرير المجلس الاقتصادي والاجتماعي والبيئي المغربي موضوع الرأسمال اللامادي، واسترجع فيه ما ورد في تقرير البنك الدولي من أن الثروة الإجمالية للرأسمال اللامادي في المغرب، قد مثلت سنة 2000 سبعة أضعاف الناتج الخام الذي قدره الحساب الوطني.

وأفاد تقرير المجلس الاقتصادي أن حصة الرأسمال غير المادي، والثروة الإجمالية للمغرب قريبة من الحصة التي تتوفر عليها الدول المتقدمة[3].

وعلاوة على ما ورد في تقرير البنك الدولي من بعض تمثلات الرأسمال اللامادي، فإن تقرير المجلس الاقتصادي والاجتماعي قد أضاف إليها الكثير من العناصر التي سكت عنها تقرير البنك الدولي، فأدرج ضمن مشمولات الرأسمال اللامادي عناصر أخرى قوية التأثير في احتساب الثروة الإجمالية، رغم أنه لا يمكن تثمين قوتها الذاتية، ومنها: **مكون الشعور الوطني، والتعلق بالوحدة والسلامة الوطنية والرأسمال الثقافي والتاريخي والروحي، والخصوصية المؤسساتية، والاستقرار السياسي والأمن**[4].

وعلى الرغم مما بين التقريرين من التفاوت في التقصي والاستيعاب، فإن التعريفين السابقين يتكاملان ولا يتعارضان في مفهومهما العام، وفي ضبط مكونات الرأسمال اللامادي، وإن كان تقرير المجلس الاقتصادي أكثر وفاء للحالة المغربية، وهذا أمر تقتضيه طبيعة وخصوصية ومراعاة الحال، والاستقلال في البحث والنظر.

---

[3] تقرير المجلس الاقتصادي والبيئي وبنك المغرب بخصوص رأس المال اللامادي ص **20**

[4] تقرير المجلس الاقتصادي والبيئي وبنك المغرب بخصوص رأس المال اللامادي ص **20**

والتقريران يفيدان أن المكونات كثيرة تستعصي على الإحصاء وتند عن الحصر، ويكفي في تصورها بحسب تقرير البنك الدولي استثناء ما هو رأسمال مادي، ليبقى الفاضل كله رأسمال لا مادي.

وميزة الرأسمال اللامادي في تقرير المجلس الاقتصادي أنه أكثر انفتاحا على جميع العناصر الإنسانية غير الملموسة، ومن ضمنها: **الدين والآداب والفنون والرصيد التاريخي والخصوصيات المؤسسية والقيم والأخلاق**.

مشكلة رصد الرأسمال اللامادي

من خلال استحضار ما ورد في تقرير البنك الدولي وفي تقرير المجلس الاقتصادي والاجتماعي والبيئي المغربي، وما يمكن أن يضاف إليهما من بحوث علمية أخرى في موضوع الرأسمال اللامادي، فإنه يتبين أنه موضوع مترامي الأرجاء، فسيح الجنبات، لأنه ينتظم عناصر عديدة هي من الكثرة والتنوع والامتداد والشساعة بحيث يستعصي تقصيها، ثم مقاربتها على تخصص علمي واحد، وعلى فئة محدودة من الخبراء والباحثين، لأن العناصر المكونة للرأسمال اللامادي تمثل زاوية منفرجة، تنطلق من العلاقات الاجتماعية لتعم قضايا الدين والآداب والفنون والحكامة والمؤسسات والتاريخ، والانتماء إلى الوطن، والحرص على السلم إلى ما عداها من القضايا الدقيقة التي استحضرها تقريرا البنك الدولي والمجلس الاقتصادي[5].

وأمام هذه الوفرة في العناصر التي تشكل الإطار العام للرأسمال اللامادي، فإن الدراسة لا يمكن أن تحيط بجميع الجزئيات المنضوية داخل ذلك الإطار، لأن ذلك أمر يعسر، إن لم نقل إنه من قبيل المتعذر.

لذا، فإن هذه الدراسة ستركز على محاور عامة، يمكن اعتبارها معالم ورؤوس أقلام تنضوي تحتها جزئيات متكثرة.

ويمكن أن تعتبر تلك المحاور مداخل مساعدة وصوى وعلامات معينة على تقصي عناصر الرأسمال اللامادي، ويمكن الاكتفاء بالمداخل التالية، مع الإشارة إلى أنها ليست آخر الممكن للمستزيد.

[5] أين تكمن ثورة الأمم تقرير البنك الدولي سنة **2008** ص:**132**. – الثورة الإجمالية بالمغرب ما بين **1999** إلى **2013** تقرير المجلس الاقتصادي بالمغرب ص: **225**.

مداخل إلى الرأسمال اللامادي

المدخل الأول: مصادر التاريخ العلمي والحضاري للمغرب.

المدخل الثاني: مصادر التاريخ المغربي المحلي.

المدخل الثالث: كتب النوازل.

المدخل الرابع: لغة الكلام.

المدخل الخامس: جوامع الأدب الشعبي.

المدخل الأول إلى الرأسمال اللامادي بالمغرب:

مصادر التاريخ العلمي والحضاري للمغرب.

إضافة إلى كتب التاريخ العام التي انتهجت منهج حفظ التسلسل التاريخي للدول المتعاقبة على حكم المغرب، والتأريخ للملوك والعلماء وقواد الجيش والأعيان، فإن المكتبة المغربية تضم كتبا أخرى متخصصة اعتنت على الخصوص برصد المظاهر العلمية والأدبية والحضارية للمغرب، في محاولة منها لإثبات إسهام المغرب المبكر في بناء الحضارة الإسلامية والإنسانية عموما.

وكثيرا ما كان الباعث على تأليف هذه الكتب، هو الرد على دعاوى غير بريئة روجت لخلو المغرب من شواهد الاستقلال في إنتاج العلم والأدب والحضارة، وأن ما لديه من هذه المظاهر ليس إلا تقليدا وترجيعا لما هو موجود سلفا في بيئات أخرى.

وقد وجد العلماء المطلعون على خفايا الحياة العلمية بالمغرب، أن هذه الدعوى تفرض عليهم تصحيح هذا الخطأ غير المقصود أو القول المتعسف المتعمد، فكتبوا في الموضوع كتبا مستقلة أسوق منها نماذج تقوم مقام الشواهد ومنها.

النموذج الأول: كتاب النبوغ المغربي.

من أبرز كتب التاريخ الحضاري والعلمي التي تعتز بها المكتبة المغربية، **كتاب النبوغ المغربي للأستاذ عبد الله كنون** (**ت1989**) وقد كان الباعث على تأليف هذا الكتاب، هو إرادة الكشف عن النبوغ المغربي الذي تفتق في زمن مبكر، وفي جميع مراحل التاريخ المغربي عن صنوف كثيرة من العلم والأدب لا

تقصر عن مثيلاتها في جهات أخرى، وهي إلى جانب ذلك مصطبغة بصبغة الهوية، وبالخصوصية وهي حاملة لبصمة الإنسية المغربية والمكان والتاريخ[6].

لقد أبرز عبد الله كنون تهافت ما كان يشاع من أن المغرب لم يهتم بالإبداع ولم يتفرغ له، بسبب اشتغاله برد الهجمات التي كانت شواطؤه وحواضره تتعرض لها دوما.

وقد فند الأستاذ عبد الله كنون دعوى عدم اشتغال المغاربة بالعلوم والآداب والفنون، بما قدم من إنتاجات المغاربة في مختلف حقول العلوم والفنون، وفي كل مراحل التاريخ المغربي وعلى عهد كل الدول التي حكمت المغرب.

وقد رسم كتاب النبوغ المغربي صورا حضارية شيقة متتالية متواترة، عبر كل أزمنة الدولة والشعب المغربيين، ابتداء من العصر الإدريسي إلى ما بعد، وهذا التشخيص العلمي هو الذي جعل الأمير شكيب أرسلان، يقول عن كتاب النبوغ المغربي: إن من لم يقرأه فليس على طائل من تاريخ المغرب العلمي والأدبي والسياسي[7]. وهو ما جعل د محسن جمال الدين يقول عنه في مجلة الأديب البيروتية عدد سبتمبر 1959: إن فضيلة هذا الكتاب في أنه يختص بدراسة أدب بلاد المغرب الأقصى وتاريخه، ويستخرج النصوص من خزائنها النادرة ذات المخطوطات النفسية، ويعرض لنا نماذجها الحسنة[8].

واعتبارا لاستيعاب الكتاب ولوثوقيته، فقد اعتبره كارل بروكلمان مصدرا من مصادره فيما كتبه عن التاريخ الحضاري والمعرفي للمغرب[9].

6 إسعاف الإخوان الراغبين بتراجم قلة من العلماء المعاصرين محمد الفاطمي العلمي ص 406 مطبعة الجديدة الدار البيضاء 1992

7 مقدمة النبوغ المغربي عبد الله كنون ص:8 مكتبة المدرسة دار الكتاب اللبناني بيروت ط.2. 1961

8 مقدمة النبوغ المغربي عبد الله كنون ص:9 .

9 تاريخ الأدب العربي كارل بروكلمان ة: محمد عوني عبد الرؤوف +عمر صابر عبد الجليل سعيد حسن خيري ج/4.

واعتبارا لما أحدثه الكتاب من يقظة فكرية ومن صحوة وطنية ومن اعتزاز بالانتماء، فقد أصدرت حكومة الحماية قرارا برقم 4592 يمنع قراءة الكتاب في المنطقة الخليفية، ويمنع دخوله وبيعه وعرضه في المنطقة التي تحكمها فرنسا[10].

النموذج الثاني: الأعمال العلمية للأستاذ محمد المنوني.

من أبرز من أرخ لمسيرة العلم والأدب والحضارة بالمغرب الأستاذ محمد بن عبد الهادي المنوني (ت1999) [11].

وقد بصم الأستاذ محمد المنوني تاريخ العلم والأدب والفنون والحضارة والعمران بالمغرب، بما أنجزه من أعمال علمية عديدة، تناول بعضها حضارة الموحدين ثم المرينيين ثم تحدث عن مظاهر يقظة المغرب الحديث، كما تحدث عن الفنون والذخائر والآثار[12].

وتحدث في كتابه ورقات عن حضارة المرينيين عن نظم الدولة وعن الفكر وتيارته وعن طرق العيش والأزياء والأوسمة[13].

وتناول في كتاب مظاهر يقظة المغرب الحديث الكثير من أوضاع المغرب السياسية والثقافية في النصف الأول من القرن التاسع عشر، وتحدث عن حركة الترجمة وعن الاهتمام بالعلوم الحديثة كالفلك والطباعة[14].

---

[10] مقدمة النبوغ المغربي عبد الله كنون ص:**10** .

[11] إسعاف الإخوان الراغبين بتراجم ثلة من العلماء المعاصرين محمد بن الفاطي العلمي ص **285**

[12] حضارة الموحدين محمد المنوني ص **81-231-563** دار توبقال **1989**

[13] ورقات عن حضارة المرينيين محمد المنوني **23 – 79- 231 -563**

[14] ورقات عن حضارة المرينيين محمد المنوني **1 – 2-** مظاهر يقظة المغرب الحديث محمد المنوني **1/191-206** الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر ط **2 1985**. **1985**

النموذج الثالث: كتاب هوبكنز عن النظم الإسلامية في المغرب.

لقد ألف المستشرق د.ج هوبكنز الأستاذ بجامعة كمبردج كتاب **النظم الإسلامية في المغرب في القرون الوسطى**، وهو مستل من أطروحة دكتوراه قدمها إلى جامعة لندن، وقد طبع هذا العمل سنة 1958.

لقد رصد كتاب النظم الإسلامية نظام الحكم والإدارة، وكثيرا من أساليب العيش في المغرب، ابتداء من الفتح الإسلامي إلى نهاية الدولة الموحدية في القرن السادس الهجري الثاني عشر الميلادي.

والكتاب موزع إلى تسعة فصول تناولت نظام الوزارة[15].ونظام الكتابة الإدارية[16] والحجابة[17] والبريد[18].

وأفرد هوبنكز الفصل الثاني من كتابه للحديث عن الوضع المالي، وعن موارد الدولة من ضرائب وغيرها[19].

وأفرد الفصل الخامس للحديث عن الأقليات الدينية[20]. وخصص الفصل السادس للحديث عن القوات المسلحة[21]. وتحدث في الفصل السابع عن الطبقات الاجتماعية للموحدين[22].

وتحدث في الفصل الثامن عن القضاء[23]. وتحدث في الفصل التاسع عن خطط الحسبة والمظالم والشرطة[24].

---

[15] النظم الإسلامية في المغرب في القرون الوسطى د هوبكنز ترجمة أمين توفيق الطيبي ص 35 الدار العربية ليبيا تونس 1980

[16] النظم الإسلامية 48

[17] النظم الإسلامية 53

[18] النظم الإسلامية 58

[19] النظم الإسلامية 64

[20] النظم الإسلامية 119

[21] النظم الإسلامية 137

[22] النظم الإسلامية 159

[23] النظم الإسلامية 195

[24] النظم الإسلامية 225

المدخل الثاني إلى الرأسمال اللامادي بالمغرب

كتب التاريخ المحلي

كتب التاريخ المحلي مصادر حافلة بالمعلومات الدقيقة عن المدن والمناطق بالمغرب، وما ساد فيها من أفكار وقيم وفنون وآداب، وهي كتب حميمية، لأن من كتبوا عن المدن والأماكن عموما هم في الغالب مؤرخون عاشوا فيها ردحا من حياتهم الأولى، ومن طفولتهم، فربطتهم بها علاقة وجدانية قوية، وأكسبهم حبهم لها حسا مرهفا جعل أعينهم تقع على ما لا تقع عليه أعين الآخرين، فحفظوا الكثير من مروياتها، وجمعوا ما أغفلته كتب التاريخ العام، وربما كانت تلكم الحميمية هي مبعث التساهل في توثيق الأخبار وقبول العجائبي منها في بعض الأحيان. وهي مشمولة بما يطبع معظم كتب المناقب من المبالغات ومن التزيد في الأخبار. على أساس أن تلك المرويات لا يترتب عنها شيء من الأحكام الشرعية.

وكتب تواريخ المدن والمناطق في المغرب كثيرة تكاد تغطي أكثر جهات المغرب، وهي مع ذلك تتفاوت استيعابا وحرصا على صدق المرويات والأخبار ، وبما أنه لا داعي للاستكثار، فإني أقتصر في هذا العرض على إيراد ثلاثة نماذج من هذا الصنف من المؤلفات التي تشكل معينا ثرا، يفيض بمادة غزيرة من جزئيات يأتلف من مجموعها **الرأسمال اللامادي بالمغرب**.

ولا بد أن ألفت نظر الباحثين إلى وجود مناطق كثيرة يلفها الإهمال لم تحظ بما تستحق من تسليط الأضواء على خباياها، ولو تم ذلك لكان قيمة مضافة يمكن التحدث بها، فحين توجد أماكن تنعدم فيها جرائم السرقة وعادة التسول. وحين توجد مدن لا ترفع فيها أي قضية إلى المحكمة إن وجدت، كما هو شأن مدينة فجيج من مدن الجنوب الشرقي، فإن الكتابة عن ذلك وعن جهات كثيرة من المغرب ستجلي وجها مشرقا يطل به المغرب على العالم.

النموذج الأول: كتابات محمد المختار السوسي[25].

لقد حمل محمد المختار السوسي (ت1963) قضايا المغرب وحضارته وحريته هما مقيما في قلبه، وكتب عن منطقة سوس، وعن الكفاح الوطني كتبا عديدة، من مثل كتاب خلال جزولة، وإيليغ قديما وحديثا وغيرها. ومعتقل الصحراء المجلي لوطنية محمد المختار السوسي ونضاليته.

لكن كتاب المعسول يعتلي قائمة ما كتبه المختار السوسي، وهو موسوعة تاريخية تقع في 8000 صفحة يتوزعها 20 جزءا.

وقد كان محمد المختار السوسي في تأريخه المحلي حريصا على إبراز السمات الاجتماعية التي تتميز بها سوس، فلذلك تحدث في أول المعسول عن عادات أهل إيليغ، وعن أعيادهم واحتفالاتهم، وعن الحرف والصناعات، وعن الحالات الدينية والعلمية والأخلاقية، وعن الأطعمة والأشربة والألبسة والفرش، وعن الفلاحة والمساجد والدراسة والمرأة والأمثال والألعاب[26].

وحديث المختار السوسي عن الحرف والأطعمة والدراسة وما إليها هو **حديث عن المهارة والخبرة المتراكمة عبر تاريخ طويل**، والحديث عن العادات والألبسة هو **حديث عن الذكاء الجماعي** وعن حسن التصرف، وكل ذلك هو من **مشمولات الرأسمال اللامادي** تأكيدا.

وعن قصد فقد اتجه محمد المختار السوسي إلى إبراز طبيعة الأسرة السوسية وتماسكها، وإلى ذكر أهمية المرأة فيها. فذكر أن الإلغيين شاع **فيهم عدم تعديد الزوجات**، وقلة الطلاق إلا فيما ندر، فيقول: لا أعلم من الإلغ الآن دارا فيه عدة زوجات إلا ثلاثا فقط، من المتوسعين الذين دفعهم دافع خاص إلى ذلك[27].

---

[25] إسعاف الإخوان الراغبين بتراجم ثلة من العلماء المعاصرين محمد بن الفاطي العلمي ص **288**

[26] المعسول محمد المختار السوسي **29/1**.

[27] المعسول محمد المختار السوسي **59/1**.

ومن أجل إبراز صورة من **الرأسمال اللامادي** لأهل سوس، فقد عمل المختار السوي على جمع الأمثال الإلغية، فأحصى منها **ثلاثمائة مثل**، وذكر أن الكلونيل المستشلح جوستينار أخذها منه ونشرها في بعض المجلات الفرنسية، ثم أعاد المختار السوسي جمعها في أغبالو نكردس وأملاها على محمد الفاسي، فجمع منها ألفا وخمسين مثلا، وترجمها إلى العربية وشرحها[28].

[28] المعسول محمد المختار السوسي **59/1**.

النموذج الثاني من كتب التاريخ المحلي المغربي: كتابات عبد الرحمن بن زيدان.

لقد كان عبد الرحمن بن زيدان (ت1946) مؤرخا شغوفا بتاريخ المغرب عموما، وبمظاهره الحضارية، وكان مهتما بكيفية أخص بتاريخ حاضرة مكناس، فأفردها بكتاب موسوعي، هو كتاب إتحاف أعلام الناس، وكتب إلى جانب ذلك عن الحركة العلمية على عهد الدولة العلوية، وهو كتاب أرخ فيه ابن زيدان للحركة العلمية والحضارية بالمغرب، ابتداء من حياة المولى الرشيد إلى عهد السلطان محمد بن يوسف، وإلى سنة 1939 وهي السنة التي أنهى فيها ابن زيدان تحرير كتابه[29].

لقد خص ابن زيدان مدينة مكناس بمؤلف دعاه: إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس، وهو يقع في ستة أجزاء بضميمة طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، وقد حقق د. عبد اللطيف الشاذلي الجزء السادس من كتاب الإتحاف، وكان في أصله مسودة عالجها المحقق ولملم أجزاءها[30].

وتميز الجزء السادس على الخصوص باشتماله على قطعة من التاريخ الاجتماعي لمدينة مكناس، تحدث فيه عن الحرف، والصناعات التي كانت شائعة بمكناس، وأحصى منها خمسا وأربعين حرفة، ثم تحدث عن الموازين والمقاييس، ثم تحدث عن عوائد أهل مكناس في الأفراح والأحزان، وعن التدين في رمضان[31].

وتحدث عن كيفية قراءة الحزب[32]. وأطال الحديث عن عادات أهل مكناس في الأعراس والجنائز.

والملاحظ أن ابن زيدان كان يمتلك ذائقة فنية رائعة استطاع بها أن يعقد مقارنات دقيقة بين الصناعات الشائعة في مكناس والتي في فاس، ومنها حرفة نقش الجبص وتخريم الخشب[33].

---

[29] النهضة العلمية على عهد الدولة العلوية عبد الرحمن بن زيدان تحقيق مصطفى الشابي ص **15** المطبعة الملكية **2016**.

[30] إتحاف أعلام الناس بجمال حاضرة مكناس عبد الرحمن بن زيدان تحقيق عبد اللطيف الشاذلي **198/6** وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب **2009**

[31] إتحاف أعلام الناس بجمال حاضرة مكناس **198/6**

[32] إتحاف أعلام الناس بجمال حاضرة مكناس **202/6**

[33] إتحاف أعلام الناس بجمال حاضرة مكناس **163/6-164**

وكثير مما ما ذكره ابن زيدان في هذا الجزء وفي ثنايا كتابه كله من المواقف هو مما يشكل جزءا من **الرأسمال اللامادي للمغرب**. وإفادات هذا الكتاب قيّمة لا يستغني عنها من كان يسعى إلى معرفة عمق حضارة المغرب.

النموذج الثالث من كتب التاريخ المحلي للمغرب: كتابات الأستاذ محمد داوود[34].

يعتبر الأستاذ محمد داود التطواني (ت1984) مجمع كفاءات متنوعة، ووطنيته صادقة. وقد كان يومن بأن تاريخ المغرب جدير بأن يجلى ويقدم للأجيال، فاهتم هو من جهته بحاضرة تطوان التي خدمها على مستويات عديدة، من أبرزها تأسيسه مع زمرة من رفاقه أول مدرسة حرة عام 1924، ثم تأسيسه لمجلة عربية عام 1933 هي مجلة السلام، وكان بهذا يسعى إلى ترسيخ الحس الديني والوطني وإلى حماية الهوية.

وفي مجال توثيق تاريخ تطوان، فإنه قد وضع موسوعة تاريخ تطوان، وهي تشتمل في طبعتها الأخيرة على 12 مجلدا، وقد صدرت بعناية بنت المؤلف الأستاذة حسناء داود.

وقد كان الأستاذ داود في ما كتب عن تاريخ تطوان متأثرا بشيخه الشيخ أحمد بن محمد الرهوني (ت1953) الذي سبق إلى تأليف كتاب عمدة الراوين في تاريخ تطاوين.

لكن منهج تعامل محمد داود مع الأخبار، كان منهجا علميا صارما عبر عنه بقوله: إن على المؤرخ أن يثبت المعلومات ويصور الحوادث كما هي، أو كما يراها دون تزوير أو تضليل. ثم لكل قارئ أن يستفيد ويستنبط على حسب ذوقه ومذهبه واستعداده[35].

---

[34] إسعاف الإخوان الراغبين بتراجم ثلة من العلماء المعاصرين محمد بن الفاطي العلمي ص **144**

[35] تاريخ تطوان محمد داود ج 1 ص 19 مراجعة حسناء داود دار اقرأ ط. 1913

لقد ألف محمد داود كتابه في مرحلتين، وفي ظرفين سياسيين مختلفين، وأرخ أولا لتاريخ تطوان القديمة قبل البناء الأندلسي الأخير[36]، بل وقبل الإسلام[37]. ثم انتهى التأليف إلى فترة ما قبل الحماية عام 1912.

وبعد جلاء الاستعمار عن المغرب عاود محمد داود الكتابة، فأرخ لسنة 1913، وخصص الباب العاشر من المجلد الحادي عشر للحديث عن تطوان خلال عهد الحماية.

وقد وزع الأستاذ محمد داود مادة كتابه حسب توالي القرون، وأورد ما تميز به كل قرن من مظاهر حضارية وسياسية وعلمية وأدبية.

وذكر الأستاذ داود أن كتابه كان يقع أول الأمر في ثمانية أجزاء، إلى أن صار اثني عشر مجلدا[38].

وكتب الأستاذ داود إضافة إلى هذا مائة فصل أخرى أفردها للحديث عن المظاهر الاجتماعية بتطوان، وأكمل بها موسوعة تاريخ تطوان، لكنه لم يحررها نهائيا، وترك فيها أوراقا عديدة، فقامت ابنته الأستاذة حسناء داود بلملمة الأوراق وتنسيقها، فجاءت كتابا مستقلا عنونته بالتكملة لتاريخ تطوان، وهو يقع في 245 صفحة، موزعة إلى ثلاثة أقسام، وقد ركز في القسم الثالث منه على الحياة الاجتماعية بتطوان، فاستعرض الأديان والمذاهب والأخلاق والعادات والزواج والحرف والتعليم واللغات والحكايات، ونظام الأسرة، وجاء هذا السفر حاملا لكثير مما يندرج ضمن مفهوم **الرأسمال اللامادي**[39].

ولما كان الأستاذ محمد داود حريصا على تمكين العموم، مما تتعين معرفته من تاريخ تطوان، فإنه لخص كتابه في كتاب آخر هو مختصر تاريخ تطوان. وهو الكتاب الذي صدّره وقرظه الأستاذ عبد الله

[36] تاريخ تطوان محمد داود ج **1** ص **63**.

[37] تاريخ تطوان محمد داود ج **1** ص **63**.

[38] تاريخ تطوان محمد داود ج **3** ص**347**.

[39] التكملة ذيل كتاب تاريخ تطوان لمحمد داود مراجعة وتحقيق وإضافات: حسناء داود ص **436** منشورات جمعية تطاون أسمير **2016**

كنون، فوضع له مقدمة أنيقة، يمتزج فيها العلم الراقي بالأدب الرفيع، ويقع هذا المختصر في 513 صفحة. وقدمت له الأستاذة حسناء داود.

وقد برز اهتمام الأستاذ محمد داود بالجانب الاجتماعي وبالمستوى الخلقي لأهل تطوان، كلما عنَّ له ذلك في فصل من فصول الكتاب، وكل ذلك مندرج ضمن مفهوم **الرأسمال اللامادي**.

يذكر محمد داود وهو بصدد الحديث عن زيارة السلطان مولاي الحسن لتطوان عام 1307 أن أهل تطوان، قد قيل لهم إذا لقيتم السلطان فاشتكوا له واطلبوا منه، فإن خيره كثير، ومدده عظيم. ولبث السلطان في تطوان أسبوعين لم يتقدم إليه أحد بشكوى ولا بطلب، لكن السكان كانوا إذا قابلوه وهو في جولته يطلبون منه ثلاثة أشياء هي: قراءة الفاتحة والدعاء الصالح لهم وللإسلام والمسلمين[40].

وهذا السلوك ينم عن عفة وترفع، وإلا فإن كثيرا من أهل تطوان كان لهم من الخصاصة والحاجات المادية ما لو عرضوه لكان عرضهم له مشروعا.

والذي يعنينا من مستفاد الخبر وغيره هو الخلوص إلى المدلول الحضاري وإلى طبيعة الأخلاق التي كان عليها أهل تطوان، وكل ذلك يندرج في مفهوم الرأسمال اللامادي المغربي، لأن مفهومه يستوعب الثقافة والأخلاق والدين كذلك.

---

40 تاريخ تطوان محمد داود **25/10**

المدخل الثالث إلى الرأسمال اللامادي:

كتب النوازل وما جرى به العمل.

تعتبر كتب النوازل مصادر علمية عملية نابضة بالحياة، لكونها تجمع بين توثيق الحوادث التي وقعت في مرحلة معينة، وبين حكمها الفقهي، فكان الجواب توثيقا وتأريخا للواقعة من جهة، وكان تنزيلا للفقه على الواقعة من جهة ثانية.

وفقه هذه المصادر ليس فقها افتراضيا ولا تقديريا، وإنما هو فقه عملي واقعي قضت به نوازل تحققت أحداثها فعلا على أرض الواقع.

وقد تنبه المؤرخون وعلماء الاجتماع إلى أهمية الاستناد على كتب النوازل وإلى اعتمادها مصادر للتأريخ الاجتماعي.

يرى د. محمد حجي في كتب النوازل أنها تتميز بخصائص عديدة، منها الواقعية، ومنها أنها محلية الطابع، لأن قضاياها تتحدد في المكان والزمان والموضوع[41].

وما يجعل كتب النوازل مصادر أمينة للتأريخ الاجتماعي أنها تتضمن معلومات عن حوادث جزئية، وأنها تحتفظ بالتفاصيل التي لم تحفظها غالبا كتب التاريخ العام.

وحين تعاد قراءة كتب النوازل، فإن بالإمكان أن نستخلص منها رؤى وأحكاما مجتمعية، ليست مزيفة ولا مفتعلة.

ومن أجل إبراز ثراء كتب النوازل ودقتها في تصوير مشاكل المجتمع، فإني أعرض قضيتين حيويتين من قضايا المجتمع وثقتهما كتب النوازل، ويتعلق الأمر بما يلي:

---

[41] نظرات في النوازل الفقهية د محمد حجي ص 55-58 منشورات الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر مكتبة طريق العلم 1999.

1. **اهتمام كتب النوازل بقضايا التعليم.**

2. **صياغة كتب النوازل لأحكام حامية لحقوق المرأة.**

القضية الأولى: اهتمام كتب النوازل بقضايا التعليم.

بعد فحص العديد من كتب النوازل، يمكن أن يقال وبكل اطمئنان، إن أكثرها قد اهتم بنوازل التعليم، لأن الأسئلة المتعلقة به كانت تتردد وتتكرر في كل المجتمعات، وتطرح على النوازليين فيجيبون عنها، ويعطي فكرة عن اهتمام كتب النوازل بقضايا التعليم، أن أقدم مثالين من النوازل:

المثال الأول:

أسئلة التعليم **في نوازل أحمد البلوي البرزلي** (ت841)

لقد أفرد البرزلي قضايا التعليم بفتوى واسعة شاملة، مثلت بحثا كاملا ومستقلا ضمن فتاواه.

وتحدث البرزلي في نوازله عن حكم تقاضي المعلم أجرة التعليم[42]. وتحدث عن الاتفاق بين المعلم والأهالي[43]. كما تحدث البرزلي عن عطل التلاميذ، واشترط فيها أن لا تطول، وأن لا تزيد عن المتعارف عليه[44]. وأفتى بمنع أخذ المعلم من التلميذ مقابلا ماليا نظير أن يسمح له بالتغيب[45]، وأفتى بأنه لا يجوز للمعلم أن يتأخر إلا في حدود الضرورة والمعروف بين الناس[46]. وإذا تغيب المعلم بسبب المرض فإنه يجوز له أن ينيب غيره، إذا كان في مثل كفاءته[47]، ولا يجوز له أن يستخدم التلاميذ في بعض حوائجه[48].

---

[42] نوازل البرزلي تحقيق محمد لحبيب الهيلة **365/3** دار الغرب الإسلامي ط **2002**.
[43] نوازل البرزلي تحقيق محمد لحبيب الهيلة **568/3 –570**
[44] نوازل البرزلي **578/3** .
[45] نوازل البرزلي **579/3**.
[46] نوازل البرزلي **579/3**.
[47] نوازل البرزلي **580/3**.
[48] نوازل البرزلي **581/3**.

ودعا البرزلي إلى أن يكون المعلم مهيبا في غير عنف، وإلى أن لا يكون عبوسا مقطِّبا ولا منبسطا مُرفِقا بالصبيان ذا لين.

ومنع البرزلي المعلم من أن يكون عنيفا أو يضرب التلاميذ للتنفيس عن غضبه، ولإذهاب غيضه، فإن فعل فإنما ضرب أولاد المسلمين لراحة قلبه وليس من العدل[49].

وأفتى البرزلي بمنع تأديب الأطفال بتوجيه العبارات الجارحة[50].

المثال الثاني:

أسئلة التربية والتعليم من خلال كتاب المعيار المعرب للونشريسي.

لقد أولى أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي (ت914) قضايا التعليم عناية فائقة، وأجاب عن نوازلها بأجوبة كثيرة.

وفي كتاب **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقيا والأندلس والمغرب**، أجاب الونشريسي عن أسئلة التعليم ضمن نوازل الإجارة والأكرية والصناع، وأعاد في معرض جوابه بعض ما ذكره من سبقوه من النوازليين، وأضاف إضافات أخرى منها، حديثه عن اختلاف والد الصبي والمعلم في تحديد أجرة التعليم[51]. فتحدث عن اشتراط المعلم الاستعانة بغيره في التعليم[52]، وتحدث عن حال انقطاع المتعلم عن الدراسة بقصد حرمان المعلم من أجرته[53]. لكنه إذا مرض الصبي السنة كلها أو بعضها لم يجب للمعلم من الأجرة إلا بقدر ما علّم التلميذ[54].

---

[49] نوازل البرزلي **590/3**

[50] نوازل البرزلي تحقيق محمد لحبيب الهيلة **574/3**

[51] المعيار المعرب والجامع المغرب لأحمد بن يحيى الونشريسي **236/8**

[52] المعيار المعرب والجامع المغرب **240/8**

[53] المعيار المعرب والجامع المغرب **244/8**

[54] المعيار المعرب والجامع المغرب **245/8**

وتناول الونشريسي على الخصوص قضية إلزام الأب أو الوصي بتعليم الصبي أو الصبية. وفي جوابه قال: أجاب ابن سحنون أبا كان له ولد يطلب العلم فقال الأب: أنا أتولى العمل بنفسي ولا أشغله عما فيه: فقال ابن سحنون: **أجرك في ذلك أعظم من الحج والرباط والجهاد،** وإن ترك الأب تعليم ولده القرآن بشح قبُح فعله، وذكر أن من كان له مال ورفض تعليم ابنه فإن قاضي بلده أو جماعة المسلمين إن لم يكن قاض يأمره بذلك[55].

ومقتضى هذا أن التعليم إلزامي وهو من مقومات التربية الواجبة على الآباء والأولياء، وإذا رفض الأولياء أداء ما وجب عليهم، فإن على الدولة والمجتمع أن يتدخلا ويؤديا هذا الواجب إلى الأطفال.

وأجاب الونشريسي عن المعلم الذي يضرب تلميذا باللوح أو العصا فيقتله، أن عليه القصاص، لأنه لم يؤذن له بالضرب بعصا ولا لوح[56].

وعلى الإجمال، فإنه لا يمكن الاستطراد في جلب نوازل التعليم وهي كثيرة، وليس المقصود في هذا الحيز هو التقصي، وإنما المراد الكشف عن ملامح **رأسمال لامادي تربوي كان المغرب حافلا به،** ومن مستخلصاته:

أ.حرص المغاربة في كل الأطوار على التعليم ومحاربة الجهل.

ب.بذل الإنسان المغربي المال من أجل رفع الجهل عن أبنائه ضمن المجتمع.

ج.أن التعليم عمل جماعي إلزامي يجب على الآباء والأولياء والمجتمع.

---

[55] المعيار المعرب والجامع المغرب **250/8**

[56] المعيار المعرب والجامع المغرب **250/8**

د.وجود نظام تعليمي جماعي تكافلي يضمن أداء الجماعة لمتطلبات التعليم بما في ذلك أداء أجرة المعلمين، وتوفير أماكن التعليم وإيواء التلاميذ وتغذيتهم، لئلا يكون المستفيدون هم أبناء الأغنياء دون غيرهم من أبناء الفقراء.

هـ.سعادة الأسر المغربية واحتفاء المجتمع كله بتحقيق التلميذ لنتائج طيبة في التحصيل وهو المتجلي في المشاركة في ذلك الاحتفاء، وهو ما يمنح العملية التعليمية صبغة دينية مجتمعية مشتركة.

وما ذكره الونشريسي وغيره من دعوة إلى التعليم وجعله إلزاميا، هو عنوان لفكر يحترم العلم ويؤشر على **رأسمال لامادي** كان سائدا في المغرب ومسنودا بفتاوى العلماء.

إن أجوبة البرزلي ترسم ملامح تعليم إلزامي يشترك فيه أولياء الأطفال والدولة والمجتمع، لأن قضية التعليم هي قضية مصيرية يترتب عليها نهوض الأمة وارتقاؤها.

القضية الثانية: اهتمام فقه النوازل بقضايا المرأة وحقوقها.

لقد كانت حماية حقوق المرأة إحدى اهتمامات الشريعة الكبرى، فقررت لها حقوقا ثابتة تحميها من ضغوط العادة، ومن جشع المجتمع، وتحول دون ابتزازها مستغلة كونها حريصة على استبقاء وئام الأسرة وعلى استدامة العشرة فيها.

لكن المجتمع ربما جار على تلك الحقوق وهضمها خصوصا في أزمنة التراجع الحضاري.

وقد وقف فقه النوازل إلى جانب المرأة واصطنع لها من الأحكام الجديدة ما كفل الحفاظ على حقوقها.

وسوف أورد صورتين من صور تدخل فقه النوازل الحاسمة حماية لحقوق المرأة:

الصورة الأولى: فتوى النوازليين بتحريم زواج الرجل بالمرأة المخلقة والمختطفة على التأبيد، والمرأة المخلقة هي المرأة التي أفسدها رجل على زوجها.

وأما المختطفة فهي المرأة التي سلبت من أهلها، لتكره على زواج صوري من مختطفها، وهذا سلوك كان يقع في المراحل التي كانت سلطة الدولة تضعف فيها فتعجز عن حماية نفوس الناس وأموالهم، فيقوم بعض المتغلبين باختطاف النساء وبسلب الأموال.

وقد كان هؤلاء يعمدون إلى إبرام عقود زواج شكلية باطلة بالنساء المختطفات قسرا رغم انعدام عنصر الرضا والقبول منهن.

وقد تدخل فقه النوازل لصالح المرأة، وأفتى بحرمة الزواج بالمرأة المختطفة حرمة مؤبدة. رغم أنها ليست مما نص عليه القرآن حين حديثه عن المحرمات من النساء في قوله تعالى:"**حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الاخ وبنات الاخت، وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من**

الرضاعة وأمهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم وأن تجمعوا بين الاختين إلا ما قد سلف".[النساء 23] كما أنها ليست مندرجة ضمن المحرمات التي تحدثت عنها السنة النبوية، كالجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها.

وقد استند القول بالحرمة إلى أصول استنباطية، منها: إعمال أصل الذرائع، ومنها معاملة صاحب القصد السيئ بنقيض قصده، ومنها الأخذ بأصل المصلحة المتحققة للنساء من حمايتهن من الاعتداء.

ومن أمثلة هذا أن الفقيه **عيسى بن علي العلمي** حرر في كتابه النوازل بحثا مستفيضا استعرض فيه الأقوال، وذكر أن ممن قال بالتحريم علماء كبارا، منهم ابن عرفة، وأبو عبد الله الأبي، ويحيى الونشريسي، وولده عبد الواحد الونشريسي، وعلي بن القاسم الزقاق، ويحيى السراج، وأحمد المنجور[57].

الصورة الثانية لحماية النوازل لحقوق النساء.

حماية فقه النوازل للحقوق المالية للنساء.

إنه على الرغم من أن الشريعة الإسلامية قد فصلت القول في الحقوق المالية للنساء، وما لهن من استحقاق في الأموال، وقررت للمرأة ذمة مالية مستقلة تكتسب بموجبها المال، وتتصرف فيه كما تشاء، فإن ذلك لم يمنع من أن توجد في المجتمع تصرفات جائرة ظالمة، تطاولت على حقوق المرأة المالية، وعملت على ابتزازها متذرعة بذرائع واهية، من جملتها الحرص على الحفاظ على مجموع ملك الجماعة، ومنع أن يتسلل إليه الأغيار، فيمتلكوه ويخرجوه عن ملك الجماعة، وقد أدرك الفقهاء ضرورة إعمال الاجتهاد من أجل حماية حقوق المرأة ورفع الظلم الواقع عليها، فاستحضروا جملة أحكام سابقة، اجتهد فيها الفقهاء للغرض نفسه.

---

[57] نوازل عيسى بن علي العلمي **92/1**

ومن ذلك أن عمر بن الخطاب كتب إلى أبي موسى الأشعري ينبهه إلى أن عطايا النساء وهباتهن لذويهن تقع تحت إكراه الحياء والحشمة[58].

ومن هذا القبيل ما ذكره ابن العربي من أن شريحا كان يرى أن المرأة المالكة أمر نفسها، **إذا وهبت صداقها لزوجها ثم قامت تطالبه بإرجاعه فإن لها ذلك، لأنها لم تعط عن طواعية ورضى نفس**، وهذا ما أفصحت عنه لما طالبت باسترجاع ما أخذ الزوج منها[59]، وهي يومئذ تحت تأثير الخوف أو الحياء أو الرغبة في أن لا تفوتها فرصة الزواج.

يقول أبو حامد الغزالي عن حالة أخرى لابتزاز المرأة: **إن الزوج قد يسيء إلى الزوجة بحيث يضيق عليها الأمور بسوء الخلق، فتضطر إلى طلب الخلاص، فتبرئ الزوج لتتخلص منه، فهو إبراء لا على طيبة نفس**. وطيبة النفس أن تسمح بالإبراء لا عن ضرورة تقابله، حتى إذا رددت بين ضررين اختارت أهونهما، فهذه مصادرة على التحقيق بإكراه الباطن[60].

وأفتى الونشريسي ببطلان هبات النساء في القبائل، لأن العرف يجري عندهم بعدم توريثهن.

يقول الونشريسي: هبة البنات والأخوات والعمات باطلة مردودة، ولهن الرجوع في حياتهن ولورثتهن القيام بعد مماتهن في ذلك، لأن من مات عن حق فلورثته، **ولو امتنعن من الهبة لأوجب ذلك انتهاكهن والغضب عليهن فيما يدعين**[61].

وقد كثرت وتوالت دفاعات الفقهاء ووقوفهم ضد المظالم التي كانت تسلط على النساء، وفي مصادر الفقه المغربية فتاوى متعددة[62]، ومن تلك الفتاوى ما أصدره محمد بن عبد الله الكيكي (1185) لما أفتى ببطلان هبة النساء، وحرر فتواه التي أودعها كتابه: "**مواهب ذي الجلال في نوازل البلاد السائبة**

---

58 المعيار المعرب للونشريسي 154/9 وزارة الأوقاف المغربية 1981

59 أحكام القرآن لأبي بكر ابن العربي تحقيق محمد علي البجاوي 318/1 دار الفكر

60 إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي باب أصناف المغتربين وأقسام فرق كل صنف 399/3 دار المعرفة لبنان 1982.

61 المعيار للونشريسي 153/9

62 نظرات في النوازل الفقهية د. محمد حجي ص:72 الجمعية المغربية للترجمة والنشر 1999.

والجبال"، وقد خصص الباب الثالث منه، لإقامة الدليل على عدم صحة هبة بنات القبائل لأقاربهن إذا اطرد العرف بحرمانهن من الميراث[63].

وقد تساءل الكيكي عن **هبة الأم لأحد بنيها** وقال: إنا وجدناها كثيرا ما تهب للكبير ذي الأولاد دون الصغير، ورأينا ذلك يقع بطلبه لها، مع أن **العادة إيثار الصغير على الكبير**[64].

وتساءل الكيكي أيضا عن **استيلاء الأولياء على صداق النساء**، وأورد فتوى **عبد الواحد ابن عاشر** التي قال فيها: **إن هبة المرأة الرشيدة من نسوة القبائل لأقاربها من الرجال لا تلزمها**، لأنها لا تكون إلا بالإكراه غالبا، وإن لم تساعف قريبها في ذلك مقتها وهجرها، ولم تجد سبيلا إلى الانتصار به[65].

إن فتوى الكيكي بعدم نفاذ هبات نساء البوادي في البلاد التي تضعف فيها سلطة الدولة المركزية، هي فتوى مؤسسة على ما لاحظه العلماء من جور الأعراف، وظلمها للنساء بحرمانهن من الإرث، من أجل تحصين ملك القبيلة حتى لا يمتلك فيها أجنبي شيئا من الأرض عن طريق إرث زوجته.

وخلاصة ما أفادته كتب النوازل أنها صورت جوانب عديدة من الحياة المغربية، وتلك الصور هي ولا شك تستقر في عمق **الرأسمال اللامادي المغربي**.

63 مواهب ذي الجلال في نوازل البلاد السائبة والجبال محمد بن عبد الله الكيكي. تحقيق أحمد توفيق. ص:63 دار الغرب الإسلامي 1997.

64 المصدر السابق ص:67 دار الغرب الإسلامي 1997.

65 المصدر السابق ص:68 دار الغرب الإسلامي 1997.

المدخل الرابع إلى الرأسمال اللامادي:

لغة الكلام.

من بين العديد من اللغات التي منحها الله الإنسان ليعبر بها عن أحاسيسه وأفكاره، ومنها لغة الجسد والإشارة والرسم والحال، فإن لغة خاصة من بين كل تلك اللغات تتميز بقدرتها الفائقة على الإفصاح الدقيق والبيان الواضح، هي لغة الكلام الحي المباشر التي يتكلمها الناس، ويتبادلون بها الدلالات والمواجد على أوسع نطاق، وهي لا تخص فئة دون أخرى.

وسمة هذه اللغة أنها منتج جماعي يصطلح الناس على دلالاته، ويستعملونه في أدق المواقف وأكثرها حميمية كالحزن والفرح والرغبة والاستعطاف وما إليها. وهي لغة مشوبة بدفء العاطفة وصدقها، وهي المقصودة بقول الشاعر عبد الله شمس الدين إذ يقول:

لغة الكلام كما رأيت على فمي   خجلى ولولا الحب لم أتكلم

وهذه لغة عاقلة تنبض بالحياة وبالشعور وتنضح بالأخلاق، فلذلك هي تخجل كما يخجل الإنسان في المواقف التي تستدعي ذلك.

وعلى هذا فإن لغة الكلام التي تلتحم بالوجدان، وتعبر عن الرؤى الفردية والجماعية، وتحمل البصمة الثقافية للمتعاملين بها، تظل لغة فطرية صادقة، وهي التي يجب استنطاقها والإنصات إليها حينما يراد تعرف السمات والخصائص الثقافية والفكرية والقيمية لمجتمع معين.

وعلى هذا فإن تحليل اللغة الأكثر شيوعا واتساعا وتداولا في المغرب يعطي فكرة عن **رأس المال اللامادي المشترك بالمغرب**، لذا فإني أقدم نماذج قليلة من معجم لغة الكلام المتداولة بالمغرب، وهي مفعمة بمضامين أخلاقية وثقافية وجمالية تنطوي عليها.

ومن تلك الكلمات:

كلمة المروة: وهي تحوير لكلمة **المروءة**. وهي تعني بذل الفضل والزيادة على ما هو واجب، وقد جرت العادة بأن يوفي البائع المشتري ما اشتراه، ثم يزيده فوق ما وجب له ويسمي تلك الزيادة **مروة**. بذلا للعرف واستجلابا للمودة.

كلمة العباسية: وهي كلمة مغربية خالصة، منسوبة إلى أبي العباس السبتي (ت601) وكان أحد الصالحين بمراكش، وكان له مذهب في التربية، يقوم على دعوة الناس إلى نبذ الشح وإلى البذل والعطاء،

وكان يفسر الكون كله بأنه قائم على البذل والعطاء، وكان يقول: الوجود ينفعل بالجود، وحين انتشر السلوك الذي كان يدعو إليه أبو العباس السبتي نسب إليه، وأصبحت العباسية مبذولة في كثير من المعاملات، بل إن الناس كانوا يستهلون عملهم الإنتاجي اليومي ببذل هبة يسمونها العباسية، ويعتقدون جلب البركة بما يفعلون.

كلمة سياسة: وهي تعني في الاستعمال المغربي معنى خاصا، هو معنى معالجة الأمور بالرفق دون عنف أو إجهاد، فيقول المغاربة لمن يعالج فعلا بعنف بالسْياسة أي بالرفق. وبهذا تكون السياسة في لغة الناس هي فن الرفق لا فن الممكن كما تعرف به عادة.

كلمة المسيد: وهي تعني من حيث المكان ما تعنيه كلمة كتّاب أو المحضرة في بيئات أخرى، لكن كلمة المسيد تفيد معنى جميلا هو معنى السيادة، لأنها مأخوذة منها لا من المسجد، لأن الكتاب غالبا ما يوجد منفصلا عن المسجد، وقصدهم أن مكان حفظ القرآن الكريم هو مكان يحقق السيادة والتفوق لمن يؤمه.

وبهذا لا تكون السيادة مقترنة بامتلاك المال أو الموقع الاجتماعي، لأن كل ذلك قد يكون عرضا زائلا وغير معبر عن جوهر الإنسان وحقيقته، وتبقى السيادة للعلم والمعرفة، وقد دافع عن هذا المعنى الأستاذ محمد بنونة في تقدمته لكتاب تاريخ تطوان[66].

كلمة ولد سيدي: وهي من الاستعمالات الأنيقة المتحضرة الخاصة بالمغرب، وبعض المغاربة يطلقون على الرجل الذي له دابة يحمل عليها الأثقال اسم ولد سيدي. إن هم دعوه إلى حمل شيء ما، وهم يقصدون بذلك التعبير تطييب نفسه والرفع من معنوياته، والتخفيف من معاناته، فلا يسمونه حمالا ولا شيالا.

كلمة البصير: ويطلقها المغاربة على الكفيف غير المبصر، إشعارا له بأن له بصرا آخر هو ذهنه وبصيرته التي يجب ألا يغفل عنها أو يعطلها.

كلمة ديوان المرأة: وهم يقصدون بها بيتها وما فيه من مقتنيات مرتبة ومنسقة، ومن استقلال في التصرف، وكأنه يشبه دواوين الحكام التي تدبر شؤونهم، ولا زالت كلمة الديوان ذات معنى إداري في كثير من المؤسسات والوزارات.

---

[66] مقدمة محمد بنونة لتاريخ تطوان لمحمد داود **8/1** منشورات مؤسسة محمد داود **2013**.

إن هذه الكلمات التي يمكن إيراد الكثير منها، لو أن المقام كان يتسع لذلك هي شواهد على المستوى الثقافي والأخلاقي والحضاري المتألق للإنسان المغربي، حينما ينظر إليه في بيئته الطبيعية، وبلغته العادية التي لم تكدرها الملوثات.

المدخل الخامس إلى الرأسمال اللامادي بالمغرب:

مدخل الأدب والشعر.

إن الأدب بكل أجناسه وأشكاله هو صورة للمجتمع، وهو تعبير مباشر عن الأحاسيس الثاوية في أعماق النفوس، وهو بيان للأفكار المعتملة في الذهن.

والشعر من بين كل أجناس الأدب، هو التعبير الأكفأ، كما يقول أحد النقاد والشعراء الشباب، ومعنى كونه الأكفأ أنه كلما تناول غرضا من أغراض القول أدرك به الغاية ورفعه إلى الذروة، فإن كان موضوع الشعر فخرا اعتلى به، وإن كان بكاء حرك به النفوس، وإن كان غزلا هيج العاطفة، هذا إن كان قائله شاعرا مطبوعا.

لذا ظلت الشعوب تحتفي بالشعر الجيد وتدونه وتتغنى به وتستودعه مواجدها، وتوظفه في سجالاتها وتنشده في أحزانها، وفي فخرها وتمدحها، وربما كتبته بأنفس مداد وعلقته على جدران مبانيها المقدسة، كما فعلت العرب لما علقت المذهبات على أستار الكعبة.

وفي جميع الثقافات يتوازى نمطان من اللغة ومن الشعر، فيتداول الناس لغة معيارية فصيحة، تستعملها النخب العلمية لدقتها في نقل المعارف وفي حفظ العلوم، وعند إرادة التواصل مع شعوب أخرى قصية تشترك معها في استعمال تلك اللغة، فيتحقق بذلك التواصل الثقافي. على أوسع نطاق في المكان والزمان.

وإزاء هذه اللغة لغة أو لغات أخرى محلية، يتداولها الناس ويتواصلون بها وجدانيا، ويعبرون بها عن همومهم وأفراحهم، لكن هذه اللغة محلية ومحدودة في مجال التداول.

وهذا النوع من اللغة ومن الشعر هو ما يعبر به عموم المغاربة، وهو الذي يمكن أن يستنطق من أجل معرفة مكونات **الرأسمال اللامادي على مستوى العمق الشعبي المغربي**.

ومن أبرز صور هذا الشعر الشعبي، شعر الملحون.

شعر الملحون وتمثيله للرأسمال اللامادي بالمغرب.

إن سمة شعر الملحون هي أنه شعر مصوغ بلغة الناس العادية، وهو يستعمل ألفاظهم وأساليبهم وأخيلتهم ورموزهم، المتداولة بينهم.

وهو شعر عبرت به الفئات الشعبية من غير أن يعني ذلك أنه مقصور عليها، أو أن جميع الذين عبروا به لم يكونوا إلا من عوام الناس من الحرفيين والصناع التقليديين.

لأن الواقع هو أن شعر الملحون قد اشترك في صياغته علماء وأدباء إضافة إلى العامة الذين كانوا يمتلكون قدرة كبيرة على تذوق الجمال في القول، وعلى ابتكار معاني جديدة تصور أخيلتهم وأحاسيسهم وأفكارهم على نحو لا يقل جودة عما يتوفر للشعر الفصيح، ويدعم هذا القول أن بعض شعراء الملحون كانوا أمراء، أو علماء معروفين، وأن أشخاصا آخرين ممن لم يكونوا كذلك، قد عرفوا بالحكمة وبإجادة المعاني وصوغها في قوالب أدبية جميلة.

لقد كان الأمير **محمد بن عبد الرحمن العلوي** على صلة وثيقة بشاعر الملحون التهامي المدغري[67]. بل إن الأمير نفسه كان شاعرا ينظم القصائد، ويفضل عدم ذكر اسمه عليها، وقد ينسبها للمدغري حفاظا على واجب التحفظ كما يقال[68]. وقد سبق للتهامي المدغري وللأمير محمد بن عبد الرحمن أن طلبا العلم معا بالقرويين.

وكان السلطان **عبد الرحمن بن هشام** هو نفسه من هواة الملحون ومن العارفين به[69].

كما أن **المولى عبد الحفيظ كان شاعرا** له ديوان للملحون، نشرته أكاديمية المملكة المغربية، وقدم له د. عباس الجراري تقديما حافلا أورد فيه معلومات ضافية عن ظروف حياة المولى عبد الحفيظ، وأورد فيه الكثير من الشعر الفصيح، وما قاله متشكيا مما عومل به[70].

ولعل تصنيف الملحون ووصفه بأنه أدب شعبي هو الذي أوهم بأن نصوصه لا ترتقي معانيها إلى ما تبلغه معاني الشعر الفصيح من الجودة، لكن الحقيقة هي أن بعض شعراء الملحون، كانوا حرفيين وصناعا تقليديين، لم تتوفر لهم فرص طلب العلم النظامي في معاهده، لكنهم كانوا على صلة وثيقة بحلق العلم ومجالس الدرس، كما هو شأن **الشاعر عبد القادر العلمي** الذي كان حائكا لا يقرأ ولا يكتب[71]. لكنه لم ينعزل عن أجواء العلم ومجالس العلماء، فكان يصاحبهم في أوقات فراغه، ويؤم حلق الدروس التي تلقى بين العشائين، أو قبيل صلاة الصبح، وهاته الدروس قد مثلت جامعة شعبية علمت الناس ما

---

[67] موسوعة الملحون ديوان الشيخ التهامي المدغري مقدمة د عباس الجراري ص **39** أكاديمية المملكة المغربية **2014**

[68] موسوعة الملحون ديوان الشيخ التهامي المدغري مقدمة د عباس الجراري ص **39**

[69] موسوعة الملحون ديوان الشيخ التهامي المدغري مقدمة د عباس الجراري ص **36**

[70] موسوعة الملحون ديوان السلطان مولاي عبد الحفيظ مقدمة د عباس الجراري ص **23**

[71] موسوعة الملحون ديوان عبد القادر العلمي مقدمة د عباس الجراري **29**

لم يتعلموه في الكتب المتخصصة، وفي هذه الحلق عرف الناس سيرة النبي صلى الله عليه وسلم وشمائله، وعرفوا العقيدة والكثير من مراحل التاريخ الإسلامي ومن أحكام الفقه العملية، وهؤلاء الذين كانوا تلامذة غير منقطعين لهذه الدروس هم الذين استوعبوا فكرة الإصلاح، وكان منهم وطنيون وحماة لقيم المغرب.

ولعل تصنيف الملحون على أنه مجرد شعر شعبي هو ما أوهم أيضا بأن جميع معانيه هي معان لا تزيد عن مدارك العامة ولا ترتقي أكثر من ذلك.

والحقيقة هي أن في شعر الملحون من الأخيلة والمجازات والرموز، ومن معاني الحكمة، ومن خلاصات التجربة، وحقائق الدين، ومن المديح النبوي الشيء الكثير.

وقد كان لشعراء الملحون من الشاعرية ومن البديهة الحاضرة والخيال الواسع، ومن القدرة على تشقيق المعاني ما كان لغيرهم من شعراء الفصيح، وقد كانوا يمتحنون ليقولوا شعرا على البديهة فيجيبون على الفور.

ومن صور ذلك أن الشاعر **عبد القادر العلمي** (ت1266) كان مع زملائه لدى **الفقيه العميري**، فدعاهم إلى أن يقولوا على البديهة شعرا فأنشد العلمي على الفور:

من ضامه الزمان والوقت عليه حْراج   يقصد سيدْ الرسْل داغْيا يتفاجا

فأعجب الشيخ ببديهته وشاعريته، وقال: هذا دخل الروض وجنى ورده[72]، وما يعنينا من هذه القصة بالأساس هو أن عبد القادر العلمي الذي لم يكن متعلما، قد كانت له صحبة ومرافقة للعلماء، وقد صحب منهم رجالا من أمثال المختار البقالي، وعلي بن عبد الرحمن الجمل، والطيب الوزاني، ومحمد بن أحمد الصقلي، ومنهم الفقيه العميري محور الرواية.

النفس المغربي في شعر الملحون

إن إثارة الحديث عن شعر الملحون في سياق الحديث **عن الرأسمال اللامادي**، يسوّغه كون هذا الشعر الملتحم بالهوية مفعما بمجموعة من القيم والمعاني التي اكتنزتها الذهنية المغربية واستوعبها شعراء الملحون، وصدروا عنها في إنتاجاتهم، وإن المتتبع لشعر الملحون يلحظ أنه كثيرا ما تطرق لمواضيع عقدية دقيقة كانت المحافل العلمية مشغولة بها، وكان السجال حولها قويا.

---

[72] موسوعة الملحون ديوان الشيخ عبد القادر العلمي مقدمة د عباس الجراري ص **29**

ومن أمثلة هذا أن الشاعر **أحمد الغرابلي** دخل في سجال قوي مع الشاعر **المدني التركماني**، وكان محور السجال هو موضوع كفاية الاعتقاد دون العمل في تحقيق مفهوم الإيمان، وكان المدني يرى أن مجرد النطق بالشهادتين كاف في تحقق الإيمان، ولو لم يصحبه عمل، فرد عليه أحمد الغرابلي بقوله:

الشْهادة من دون أعمال ليست تكفي مولاها[73].

وموضوع اندراج العمل في مفهوم الإيمان على أنه شطر منه ومكون من مكوناته هو موضوع عقدي كبير، بل هو أهم قضية عقدية احتدم فيها نقاش قديم، فكان الخوارج والمعتزلة يقولون باندراج العمل في مفهوم الإيمان على أنه شطر منه، وكان الخوارج يذهبون بالقول إلى نهايته، فكانوا يرون أن تارك العمل كافر، بينما كان المعتزلة يرون أن تارك العمل هو في منزلة بين المنزلتين من إيمان وكفر، وكان أهل السنة يرون العمل شرطا في استكمال الإيمان، وفي إجراء أحكام الإسلام على الإنسان.

ومن غير هؤلاء وأولئك، كان هناك من لا يرى للعمل أهمية وكان يقول: إن الإيمان لا تضر معه معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة، وهؤلاء هم الذين مثلوا تيار الإرجاء.

ودخول **الغرابلي** في التنافس بقوة يؤذن بتحققه من مفهوم أهل السنة في اندراج العمل ضمن الإيمان على سبيل الشرطية، وهو رد على الإرجاء الذي وقع فيه الشاعر المدني التركماني.

وعلى الإجمال، فإن إنجاز قراءات علمية عن شعر الملحون يفيد أن شعراءه كانوا في الغالب على صلة بالمعرفة الشرعية، وأنهم كانوا منخرطين فيها، وأنهم ترجموا معانيها إلى اللغة المتداولة. ولذلك قد يتوقف فهم بعض أشعارهم على التمكن من المعرفة الشرعية التي كانوا يستقون منها.

---

[73] موسوعة ديوان أحمد الغرابلي مقدمة د عباس الجراري ص **31**.

شاعرية ناظمي الملحون

إن قراءة الكثير من أشعار الملحون، قراءة نقدية تفيد أن الكثير من رجاله كانوا يمتلكون حسا جماليا، وخيالا واسعا وقدرة فائقة على ابتكار المعاني، وهم في هذا لا يختلفون عن نظرائهم من شعراء الفصيح في ثقافات أخرى.

تذكر المصادر أن الشاعر التهامي المدغري كان على صلة وثيقة بالأمير محمد بن عبد الرحمن، وكان بينهما صداقة ابتدأت من أيام الطلب بالقرويين، لكن السلطان عبد الرحمن بن هشام الوالد، كان غير سعيد بهذه الصحبة، لأنه كان يعد ولده لتولي الحكم، وذلك يقتضي منه الكثير من التحفظ، فأوعز إلى من أقصى الشاعر التهامي المدغري عن قصر مراكش، وبعث به إلى قصر فاس، ومع ذلك فقد كان الشاعر يزور مراكش راغبا في الاتصال بالملك وبالأمير، لكنه كان يلاقي من الحاجب تسويفا وصرفا مبررا بأعذار، وأمام هذا المنع المبطن، نظم الشاعر قصيدة رامزة ضمنها ما كان يريد أن يفضي به إلى السلطان، وصاغها في صورة حوار مع النحلة، وحمّلها أن تنطق بما كان يريد قوله فقال على لسانها:

ما عندي وزيــــر طمــاع يــــداري　　　　هَل المال ولو يكونو كفار

السلطان طْبيب والرعية مضرورة　　　　لا وزير ليه يبلغ الأخبـــار[74]

وحين بلغت القصيدة السلطان، وكانت قصيدة طويلة من 120 بيتا، أدرك ما بها من المضامين، وعمل على تصحيح الوضع.

واختيار المدغري أن يكون حواره مع نحلة أسماها شامة، يجري على طريقة الأدباء الكبار الذين كانوا يكتبون ملاحم يجعلون الحيوانات أبطالها وشخوصها، على نحو ما فعله ابن المقفع في كتابه كليلة ودمنة، وما فعله الشاعر الفرنسي دو لافونتين في حكاياته، وما فعله جورج أورويل في روايته مزرعة الحيوان التي غمز بها سياسة ستالين.

وعلى هذا فإن قصيدة المدغري تنتمي إلى الأدب الرمزي العالمي.

---

[74] موسوعة الملحون ديوان التهامي المدغري ص: 689 مطبوعة أكاديمية المملكة المغربية

الدين ضمن مكونات
الرأسمال اللامادي الإنساني

الدين ضمن مكونات الرأسمال اللامادي الإنساني

يمكن القول وبكل اطمئنان أن الإنسان كائن متدين، رغم اعتراض اللاديني الذي يصر على نفي هذا القول، بدلالة أنه هو نفسه ليس متدينا، وأنه لا يجد في نفسه نزوعا إلى التدين ولا ميلا إليه، بل إنه يرفض الدين ويناصبه العداء.

لكن الحديث العلمي لا يرتهن لتجارب خاصة ولا لآراء أفراد معدودين إذا كانت الظاهرة الاجتماعية تثبت عكس ذلك، وكانت تفيد أن حاجة الإنسان إلى الدين هي حاجة وجودية اجتماعية ونفسية.

وعدم احتياج شخص أو فئة إلى الدين لأسباب التنشئة والتوجيه، لا يجعل الحالة المحدودة في أشخاصها ظاهرة أو حكما عاما، لأن المتدينين من كل الشعوب والثقافات عبر العالم هم الأكثر عددا.

وحين نحاول استجلاء موقع الدين من **الرأسمال اللامادي في حياة البشر**، فإننا لا بد أن نعود إلى كم هائل من البحوث التي أنجزها المفكرون والفلاسفة قديما وحديثا، من ثقافات شتى، ففي القديم كان بعض المفكرين يجتهد في إثبات وجود الإله الذي يترتب عن الإيمان به الدخول معه في علاقة معينة هي علاقة التدين، وهكذا فقد استدل سقراط بالدليل الغائي لإثبات وجود الإله، وقال أرسطو بالدليل الكوني، أو دليل العناية، وكون وجود الإله علة لكل ما هو موجود، وقال الراهب أنسلم بالدليل الوجودي، ومعناه أن كل شخص يستشعر وجود موجود هو أكمل من الإنسان على الإطلاق.

وفي الأزمنة الحديثة قال ديكارت بالدليل الأنطولوجي، وساق كانط دليلا رآه كافيا لإثبات وجود الإله، وتحدث غير هؤلاء عن أدلة أخرى.

وقدم المفكرون المسلمون من جهتهم أدلة تربو عن الخمسة والعشرين دليلا، من جملتها: برهان الفطرة، ودليل العناية، ودليل الاختراع، وعشق الموجودات للكمال[75].

وفي العصر الراهن، وأمام جنوح بعض المفكرين إلى الاستهانة بالدين، فقد وجدت دراسات علمية اجتماعية ونفسية قالت بأهمية الدين بل وبضرورته لحياة الإنسان، وحين نتحدث عن الدين، فإننا نتحدث عن وجود الإله من باب التلازم العقلي.

---

[75] دلائل التوحيد محمد جلال الدين القاسمي ص: 196 ط1. 1984 دار الكتب العلمية بيروت

لقد قارب **كريستوف فولف** وهو عالم الإناسة البارز راهنا ظاهرة الدين في كتابه **علم الإناسة التاريخ والثقافة والفلسفة،** وأكد أهميته للجماعة البشرية، بل إنه قال: يكاد دور الشعائر أن يكون دورا مركزيا في كل ميادين الحياة، فالشعائر مما لا يمكن الاستغناء عنه في الدين والسياسة والاقتصاد والأسرة والمدرسة، ذلك أنه بفضلها يتم تكوين الفروق والغيرية، وإنتاج الجماعة والعلاقات الاجتماعية، كما تنتظم بفضلها العلاقات البشرية، وتؤوّل الشعائر، وتصل التاريخ والحاضر والمستقبل بعضها ببعض، إنها تجعل التواصل والتغيير ممكنين، وكذلك التجارب والتجاوز والتعالي[76].

وإلى جانب ما قدمه علم الإناسة عن ضرورة الدين في تحقيق التواصل والتماسك والاستمرار والانفصال عن الغير، فقد برز تيار فلسفي آخر حديث. أصبح يتحدث عن أهمية الدين، وعن ضرورة الأخذ به في تكوين السياسات عموما، وذلك ما يتحقق به **مفهوم الديمقراطية الشاملة** التي لا يمكن أن تتحقق مع إقصاء فئات المتدينين وتهميشهم وإسقاط مواطنتهم، لأن ذلك ليس في نهاية المطاف إلا مساسا بمفهوم الديمقراطية مهما تكن ذرائع ذلك الإقصاء.

لقد عبر نخبة من الفلاسفة المعاصرين عن هذه الرؤية، وقدم **يورغن هابرماس** الفيلسوف الألماني، **وجوديت بتلر** أستاذة علم البلاغة والأدب المقارن بجامعة كاليفورنيا، **وتشارلس تيلر** الفيلسوف الكندي وأستاذ العلوم السياسية والفلسفة في جامعة ميكجيل، **وكورنيل ويست** الأستاذ بجامعة بريستون، قدم هؤلاء رؤيتهم لاستدماج الدين في نشاط ثقافي عقد بنيويورك سنة 2009 وحضره ألف متتبع وباحث.

وقد ضمت إلى خلاصات بحوث هذا اليوم بحوث إضافية، وصدرت ضمن كتاب عنوانه **قوة الدين في المجال العام.**

والفكرة المركزية في الكتاب ملخصها أن الحفاظ على المشروع العلماني الغربي بمؤسساته الديمقراطية التي أنضجتها قرون طويلة من الحراك السياسي الخصب، والأسئلة المطروحة على طاولة البحث تتعلق بإمكانية فتح المجال أمام الدين ليسهم في صياغة القرارات والسياسات ما دام هذا الدين جزءا من وعي المواطنين ومن رؤيتهم الوجودية[77].

[76] علم الأناسة التاريخ والثقافة والفلسفة كريستوف فولف ترجمة أبي يعرب مرزوقي ص **280** الدار المتوسطة للنشر أبو ظبي **2009**.

[77] قوة الدين في المجال العام مقدمة الترجمة العربية ص **14** فلاح رحيم مركز الدراسات فلسفة الدين بغداد **2013**

ويرى هابرماس أنه لا بد من الإقرار بأهمية الدين إغناء للثقافات الدائرة في المجال العام، على أن يترجم المساهمون آراءهم بلغة مقبولة تحتكم إلى العقل[78].

ومن المفيد بل ومن المفروض منهجيا التذكير فيما سبق عرضه مما ورد في تقرير **المجلس الاقتصادي والاجتماعي من انتظام الرأسمال اللامادي للرأسمال الثقافي والتاريخي والروحي، والمكون الروحي** يعني الدين، لأنه هو أسلوب ممارسته في الحياة.

[78] قوة الدين في المجال العام مقال يورغن هابرماس ص **58**

مقومات التدين ضمن الرأسمال

اللامادي المغربي

مقومات التدين ضمن الرأسمال اللامادي المغربي

من خلال تجميع مقومات التدين في المغرب وتسليط الضوء على أوجه التميز فيها، يمكن الخلوص إلى تقرير أن هنالك أنموذجا مغربيا في التدين لا يلتبس بغيره، ويمكن الحديث عن المقومات التالية لهذا النموذج:

المقوم الأول، المقوم العقدي: أخذ المغاربة بالأشعرية.

المقوم الثاني، المقوم الفقهي العام: أخذ المغاربة بالمذهب المالكي في شقيه العقدي والعملي.

المقوم الثالث، المقوم الفقهي الخاص: المدرسة الفقهية المغربية.

1. المقوم العقدي:

أخذ المغاربة بالأشعرية.

لقد درجت ثم تصارعت على أرض المغرب الإسلامي عدة تيارات عقدية قوية متمددة، منها التيار الخارجي بفرعيه الصفري والإباضي، وقد نجح كل منهما في إقامة كيان سياسي له بالمغرب العربي، فأقامت الصفرية لها دولة بني مدرار، وأنشأ الإباضيون الدولة الرستمية، ثم انزوت كلا الدولتين إلى الجنوب، وإلى أعالي الجبال في المغرب الأوسط[79].

وعرف الغرب الإسلامي مذهب التشيع الذي كان له حضور قوي في بلاد نفطة، وبلاد الجريد التي كانت تسمى بالكوفة الصغرى، كما يقول البكري[80].

وكان لفرقة البجليين الشيعية المنتسبة إلى علي بن ورصند البجلي (ت226) حضور بسوس، بعدما تحالف مع أحمد بن إدريس حفيد إدريس الأصغر، فاتخذ لنفسه من سوس قاعدة لوجوده[81].

---

[79]– **الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي ألفرد بل، ترجمة: عبد الرحمن بدوي ص: 146 دار الغرب الإسلامي ط.3. 1987 – تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، يوسف حنانة ص:33 طبعة وزارة الأوقاف بالمملكة المغربية 2003– الصراع المذهبي ببلاد المغرب مراجعات حول الصراع السني الإباضي ببلاد المغرب حسن حافظي العلوي ص: 83–84 كلية الآداب الرباط 2008.**

[80]– **المسالك والممالك للبكري, تحقيق د. جمال طلبة.ج.257/2. دار الكتب العلمية بيروت ط. 1. 2003– والروض المعطار محمد بن عبد المنعم الحميري تحقيق: د. إحسان عباس ص 578 مكتبة لبنان 1984**

وبسبب هذه الخلافات العقدية العميقة، كانت الصلاة تقام في المسجد الواحد عشر مرات في اليوم، لأن الطوائف كان لا يصلي بعضها خلف بعض.

وعرف المغرب مذهب الاعتزال، حتى قيل إنه غلب على بعض مناطق المغرب دون سواه. وكان إسحاق بن عبد الحميد الأوْربي الذي استقبل إدريس الأول معتزليا.

يقول ابن أبي زرع: نزل بها إدريس رضي الله عنه على صاحبها عبد الحميد الأوربي المعتزلي[82]، وقال ابن عذاري عن إدريس: ثم نزل على إسحاق بن عبد الحميد[83].

واستمر الاعتزال بالمغرب إلى حدود القرن الثالث الهجري[84].

وإلى جانب هذه المذاهب، وجدت بالمغرب ديانة برغواطة التي انتحلها صالح بن طريف، وكانت مزيجا من وثنية ومن تعاليم أخرى[85].

وذكر صاحب مفاخر البربر أن صالح بن طريف البرغواطي شرع لأتباعه ديانة تقوم على صلاتين عند طلوع الشمس وعند غروبها، وعلى صيام يوم الإثنين والخميس، وعشرة أيام من رمضان، وعلى جواز أكل الأنثى من الخنزير[86].

وبعد مرحلة انتشار الفرق وبروز آثارها وانعكاساتها السيئة على الوحدة المجتمعية، حسم المغرب أمره معها، فاختار الأشعرية اعتبارا لما لها من قدرة على الحجاج مذهبا في العقيدة **لمواجهة آراء الفرق ومنع الطائفية**[87].

81- المذاهب الإسلامية ببلاد المغرب من التعدد إلى الوحدة مقال: الدعوة الشيعية ببلاد المغرب حسن حافظي العلوي 101 منشورات كلية الآداب بالرباط 2008

82 – الأنيس المطرب بروض القرطاس لعلي بن أبي زرع. نسخة عبد الوهاب بن منصور ص:21 المطبعة الملكية بالمغرب.

83 – البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب 310/1 تحقيق: كولان وليفي بروفنصال دار الثقافة بيروت 1983.

84- ملاحظات حول القاعدة المذهبية للإمارة الإدريسية محمد صدقي ضمن بحوث المذاهب الإسلامية ببلاد المغرب من التعدد إلى الوحدة ص 77 منشورات كلية الآداب بالرباط. و- الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، أحمد بن خالد الناصري، تحقيق: جعفر الناصري ومحمد الناصري 208/1 دار الكتاب الدار البيضاء ط.1997

85- حول المرجعية المذهبية والتاريخية لبرغواطة رشيد السلامي ضمن البحوث المذاهب الإسلامية ببلاد المغرب ص 36- الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى أحمد بن خالد الناصري 136/1 مطبعة دار الكتاب الدار البيضاء 1954.

86- مفاخر البربر تقديم صالح الإيلاني . تحقيق: عبد القادر بوباية. ص 187 دار أبي رقراق 2008

87 – النبوغ المغربي عبد الله كنون 48/1 ط.2. مكتبة المدرسة بيروت 1961

باعث اختيار المغاربة للأشعرية مذهبا في العقيدة

حين اختار المغاربة الأشعرية منهجا في العقيدة، فإن اختيارهم ذاك لم يكن اعتباطيا، وإنما كان اختيارا مدروسا مؤسسا على ملاحظ موضوعية منها:

-تجربة الأشعرية التاريخية في المشرق في الصمود الصارم والتصدي للمد الاعتزالي الكاسح.

-رفع الأشعرية المعاناة عن أهل السنة الذين كانوا قد امتحنوا في مجالس الخلفاء، وسلط على بعضهم العذاب مثلما وقع لأحمد وكثير من علماء أهل السنة، عبر فترات كثيرة تغلبت فيها الفرق.

وحين أسس أبو الحسن الأشعري مذهبه العقدي، فقد كان في وعيه وتصميمه أنه بصدد بناء مذهب سني المضمون والمنزع، ذي كفاءة حجاجية ونضالية، وكان يعي جيدا ما تمثله المذاهب العقدية ذات القدرة الكبيرة على الاجتذاب والاستهواء من خطورة على وحدة الأمة، ومن حيدة عن منهج أهل السنة والجماعة.

وحين اختار المغاربة الأشعرية، فإنهم كانوا يعون جيدا أنهم كانوا يعيشون ظرفا مماثلا للظرف التاريخي العصيب الذي شهد نشأة الأشعرية، وهو ظرف هجمت فيه الفرق الكلامية على الحياة الدينية، وألزمت الناس باختياراتها، فكان قصد المغاربة الاستفادة من التجربة الجدالية للأشعرية، فواجهوا بها العقائد المستفحلة. وكان من أثر نشر هذا المذهب أن تهاوت المذاهب، وغاضت بعد سجال الأشعرية معها وبعد تفكيك مقولاتها، وإبراز مواضع الوهن والخلل العقدي فيها.

- حرص المغاربة على إنهاء حالة الاختلاف العقدي التي عاشوها، وأفضت بهم إلى الاحتراب البيني وإلى التمزق السياسي الذي فكك الوحدة وأوقف مسار التنمية، وأضاع على المغاربة نحوا من ثلاثة قرون كما يرى ذلك عبد الله كنون[88].

-لقد كان من مرجحات اختيار المغاربة للأشعرية تماهيها واتساقها مع الذهنية المغربية التي ترفض الشذوذ والغلو، لأن سمة المذهب الأشعري هي توازنه واعتداله في كل المواقف التي اتخذها من الخلاف العقدي.

---

[88]- تاريخ النبوغ المغربي عبد الله كنون ص: 46 مكتبة المدرسة دار الكتاب اللبناني بيروت 1961

فحين انقسم الناس إلى معطلة ينفون الصفات، وآخرين مشبهة ومجسمة. وقف الأشاعرة موقفا وسطا، فأثبتوا الصفات، وأولوا منها ما أوهم التشبيه أو فوضوا علمه إلى الله، وكان لهم في تأويلاتهم سند من منطق اللغة ومن فعل العلماء الذين أولوا بعض الآيات من أمثال الإمامين أحمد والبخاري وغيرهما.

وحين انقسم الناس إلى فريقين أحدهما يلغي إرادة الإنسان وينفي حريته، وآخر يجعل الإنسان خالقا لأفعاله، توسطت الأشعرية فقالت بالكسب الذي يجمع بين إرادة الله وقدرة الإنسان على كسب الفعل لتحققه.

وحين اختلف الناس في التحسين والتقبيح اللذين يترتب عنهما الثواب أو المؤاخذة في الآخرة، فقالت المعتزلة بقدرة العقل على إدراك الحسن والقبح الشرعيين، ولو من قبل مجيء النبوات، وقالت فرقة أخرى مقابلة بعدم قدرة العقل على إدراك الحسن والقبح مطلقا، توسطت الأشعرية فقالت: بقدرة العقل على إدراك الحسن والقبح، إذا كانا بمعنى ملاءمة الطبع أو بمعنى أصول الفضائل، وقالت بالتوقف على حكم الشرع في إدراك الحسن والقبح اللذين تترتب عنهما العقوبة والمثوبة في الآخرة[89].

وحين تمسك المغاربة بالأشعرية، فإنهم لم يكونوا آخذين أخذا ظاهريا بحرفية النص، وإنما كانوا يجيلون العقل ويعملونه في فهمه وفي مقابلة أجزائه، كما أنهم لم يعطلوا النص أو يلغوه أو يستبعدوه، فكان موقفهم هذا موقفا وسطا **جامعا بين النقل والعقل**[90].

الباعث الأكبر على اختيار الأشعرية

إن الأكيد هو أن كل مذهب عقدي يتخذ لنفسه موطئ قدم في بيئة ما، يحاول بعد ذلك أن يتقوى ويتنامى، وأن يوسع مجال وجوده وانتشاره في جهات كثيرة من حوله يرى أنها تصلح لأن تصير مجال تمدده الحيوي. وهذا ما يدعو دوما إلى توقع توسع المذاهب، وإلى نشوء حالة من الخصومة تدفع إليها الرغبة في الاستئثار بالمجال، والحرص على حماية الذات في المقابل، وبذلك تدخل الأمة قسرا في حالة من الصراع الدائم.

---

89 – رفع النقاب عن تنقيح الشهاب للشوشاوي ج **1** القسم **1** ص **425** تحقيق: مبارك موتاقي أحمد الغالب طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الرباط.

90 – الاستقصا لخالد الناصري **140/1**

ومن ثم يكون الحرص على سلامة الأمة هو الذي يستدعي وجوبا اعتماد منهج قوي قادر على مواجهة تطلعات المذاهب العقدية إلى الساحة المغربية، فكان الأخذ بالأشعرية هو الوسيلة الصالحة لذلك، لأنها تمزج بين الأخذ بالنص الشرعي من جهة، وبين التعامل مع الأفكار الوافدة بأسلوب قادر على إيقاف تمددها من جهة أخرى.

وإذا كان هناك من يرى في الأشعرية أنها مباينة لمذهب أهل السنة والجماعة، ويصف جميع الأشاعرة، ومنهم المغاربة بالوصف نفسه، لأنهم اعتمدوا التأويل بعد أن قالوا بالمجاز، فإن السؤال العلمي الوجيه الذي يفرض نفسه هو، هل تفرد الأشاعرة بالتأويل دون غيرهم من علماء الأمة؟.

وقد تبين من خلال بحوث عديدة لا مجال لاستجلابها في هذا الحيز، أن علماء المسلمين تأولوا نصوصا عديدة، وهم لا يختلفون في عمومهم إلا في كون التأويل تأويلا إجماليا، يقف عند صرف اللفظ عن ظاهره الموحي بالتشبيه، أو كونه تأويلا تفصيليا، تصرف فيه الكلمة إلى دلالة أخرى يستدعيها تفادي التشبيه، ويقبل بها منطق اللغة، وهذا بالذات هو موضع الخلاف بين المدارس العقدية.

- الفكر الأشعري وإرساء قواعد السلم الاجتماعي.

حينما درست الأشعرية، كان من عيوب ذلك الدرس ونقائصه، اقتصاره على الجانب العقدي الذي تميزت به الأشعرية عن غيرها، لكن تلك الدراسات بحكم عدم التخصص، لم تستطع أن تنفذ إلى تضاعيف الأشعرية وثناياها وعمقها، لتستشف منها من الآراء ما كان سببا مباشرا في نشر ثقافة السلم بين المسلمين، على النقيض مما اتسمت به مذاهب أخرى كالمذهب الخارجي الذي طالما خرج معتنقوه على المسلمين **بدعوى عدم صحة إيمانهم**، واستحلوا دماءهم وأعملوا فيهم السلاح، على نحو ما فعل القرامطة، حينما استحلوا دماء الحجاج فقتلوهم وهم يطوفون بالبيت الحرام سنة 317هـ[91].

إن ميزة الأشعرية أنها تتوفر على مضامين فكرية قوية عديدة، هي **أسس صلبة صالحة لإقامة السلم بين المسلمين عليها**.

ومن أهم ما تنطوي عليه الأشعرية من فكر مؤسس للسلم الاجتماعي، **موقفها من صلة الأعمال بمفهوم الإيمان، وانتسابها إليه على سبيل الشرطية لا الشطرية**، وهذه قضية ذات حساسية كبيرة

91 – إتحاف الورى بأخبار أم القرى للنجم عمر بن فهد 374/2 تحقيق: فهيم محمد شلتوت. ط. جامعة أم القرى مكة المكرمة 1983.

وخطورة بالغة، لا يوليها أهميتها الحقيقية أكثر من ينقب حاليا عن روافد التطرف والعنف، ولا يقدرها قدرها إلا علماء العقيدة.

والفكرة الإيجابية التي ينطوي عليها هذا الأصل في الأشعرية، هي عدم جواز تكفير أي مسلم بذنبه العملي، ومن ثم لا يجوز إقصاؤه عن جماعة المسلمين.

ومن آثارها ونتائجها العملية والاجتماعية، أنه **لا يجوز رفع السلاح في وجه مسلم ولا قتاله.**

ومما اهتمت به الأشعرية لتحقيق السلم الاجتماعي فأدرجته ضمن مباحث العقيدة مبحث **الإمامة العظمى، وإمارة المومنين.**

وما كتبه عبد الملك الجويني في كتابه **غياث الأمم**، وابن الأزرق في كتابه **بدائع السِّلك في طبائع المُلك**[92] وغيرهما، ممن تناول الجانب السياسي من الفقه الإسلامي المعبر عنه بالأحكام السلطانية، يفصح بكل جلاء ووضوح عن الرؤية السياسية للأشعرية، وفيها مضامين كثيرة تؤول إلى تحقيق السلم الاجتماعي.

ومن أهم تلك التفاصيل أن نصب الإمام ومبايعته أمر واجب وجوبا شرعيا، وليس وجوبا عقليا كما رأت ذلك الزيدية والمعتزلة[93]، وهذا الأصل كاف لأن يحول دون شغور منصب رآسة الدولة، كما يحول بالتالي دون وقوع الارتباك الذي ينجم حتما عن ذلك الشغور.

ومن أحكام الأشعرية في الجانب السياسي ما ذكره الجويني وغيره، من أنه **لا يجوز تعدد الأئمة في المجال الترابي الواحد**[94]، وهذا يمنع دعوات الانفصال ويجهضها إن وجدت، ويحول دون ظهور دويلات وكيانات سياسية مجهرية ترضي في بعض الأشخاص شهية الحكم، لكنها تضر بوحدة الأمة، وتذهب بقوتها.

ومن أبرز آراء الأشعرية السياسية الحاسمة لأسباب النزاع السياسي، قولها **بجواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل**، لأن النزاع غالبا ما ينشأ عن اعتقاد فرد أنه أفضل من الإمام[95]، وأنه أحق وأجدر بإمارة المومنين منه، فيكون مجموعته التي يكسر بها الوحدة.

---

92 – بدائع السلك في طبائع الملك تحقيق د علي سامي النشار المقدمة الثانية 67/1 دار العربية للموسوعات 2006.

93 – غياث الأمم في التياث الظلم عبد الملك الجويني ص 21 تحقيق عبد العظيم الديب. المكتبات الكبرى 1401.

94 – غياث الأمم لعبد الملك الجويني . ص: 172

95 – غياث الأمم لعبد الملك الجويني ص:242

2.المقوم الفقهي العام للتدين بالمغرب:

أخذ المغاربة بالمذهب المالكي في شقيه العقدي والعملي.

لقد أسلفت القول بأن المغرب قد وثق صلته بالمذهب السني، لما اختار المذهب المالكي أخذا مزدوجا، فجعله مذهبا في العقيدة والفكر وطريقة في الفقه العملي.

فكما عرف المغاربة مذاهب عقدية منها: المذهب الخارجي والشيعي والاعتزالي، ثم تحولوا عنها إلى المذهب السني، وكما عرفوا قراءة ابن عامر وحمزة، ثم تحولوا إلى قراءة نافع، فإنهم قد عرفوا كذلك مذاهب فقهية منها: مذهب أبي حنيفة، ومذهب الأوزاعي، لكنهم تحولوا بعد ذلك إلى المذهب المالكي[96].

وهذا التنقل يفيد أن المغاربة لم يأخذوا بما أخذوا به عن صدفة، وإنما تم اختيارهم له بعد بحث عميق ودراسة متأنية وموازنة بين المذاهب، وبعد معرفة مدى تماهيها مع الذهنية المغربية، وقدرتها على تلبية حاجات المجتمع المغربي.

لقد كان لأخذ المغاربة بالمذهب المالكي بواعث ودواع موضوعية منها:

1. سنية المذهب المالكي، وتمثيله للواقع العملي الذي ترك عليه النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه.

فبغض النظر عن كل المرويات الحديثية التي لا يمكن أن تقوى قوة الفعل الجماعي الذي كان عليه أهل المدينة، وهو الأصل الذي اعتمده مالك، وأسس عليه الكثير من مسائله التي اختلف فيها عمل أهل المدينة عن الرواية.

وقد استوى مذهب مالك على عمل أهل المدينة، فكان مذهبا سنيا في مأخذه. لكنه لم يكن مذهبا في الفقه فقط، وإنما انضمت إليه جملة الأحكام العقدية التي كان مالك يعتقدها، وهذا الجانب قد لا يلتفت إليه المتحدثون عن مذهب مالك ولا يولونه أهميته التي هو جدير بها. والمعروف عن مالك، أنه كان شديد التوقير لرسول الله صلى الله عليه وسلم ولحديثه، وقد ذهب في هذا مذهبا بعيدا.

---

96 الاستقصا لخالد الناصري 137/1

وقد أفرد شهاب الدين القرافي ضمن كتابه الذخيرة بابا للحديث عن عقيدة مالك أسماه: **الباب الجامع**، وقال فيه: إن ما يوجد فيه لا يوجد في غيره، وتحدث القرافي عن عقيدة مالك، وذكر أنه كان **يرفض البدع العقدية قبل البدع العملية**، وله في ذلك فتوى صارمة[97].

وقد أورث مالك أتباعه هذا النزوع.

وقد قال الخليفة الحكم المستنصر الخليفة الأموي بالأندلس (336)، إنه نقر عن أحوال الرجال كثيرا، فلم يجد من المالكية رجلا نسب إلى بدعة عقدية، ولذلك قال: إن الأخذ بمذهب مالك فيه سلامة المعتقد، وأكد عياض هذه الحقيقة[98]، وتحدث بها ورددها الونشريسي في المعيار المعرب[99]، فلذلك لم يتأت للبدع العقدية أن تنتشر وتتوسع حيث ينتشر ويستقر المذهب المالكي.

وحينما نشأت الدولة العبيدية الفاطمية بتونس، كان للعلماء المالكية مواقف صارمة من عقيدتها، ولقي كثير منهم أذى كثيرا على أيدي الشيعة العبيديين[100]، **فأوذي ابن أبي زيد القيرواني والقابسي، وأبو عمران الفاسي**، وأعدم **أبو إسحاق ابن البرذون، وأبو بكر بن هذيل**، كما يروي ذلك القاضي عياض في ترتيب المدارك في الجزء الخامس منه[101].

ولا يجوز إغفال أن المصادر العلمية المالكية قد عطلت الكثير من العقائد الطائفية التي كانت تستنبت في أرض المغرب، ويكفي أن نقول إن كتاب الشفا للقاضي عياض قد حرر قضايا عقدية تتعلق على الخصوص بالموقف من الصحابة الذين عدَّلهم القرآن وشهد لهم بالخيرة.

وبسبب هذا الموقف المالكي، امتنع على كل تيار يقوم على تنقص الصحابة أن يتوغل في البيئة المغربية، لأن المغاربة كانوا يعتقدون في الصحابة مذهب أهل السنة، فرفضوا كل مذهب يزعم أنهم انحرفوا عما تركهم عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو ما يشتغل عليه المذهب الشيعي، ويجعله عمدته في دعوته.

---

97 – الذخيرة شهاب الدين القرافي تح: محمد حجي 231/13 دار الغرب الإسلامي 1994

98 – ترتيب المدارك للقاضي عياض تحقيق محمد بن تاويت الطنجي 22/1. ط وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغرب.

99 – المعيار المعرب الجامع المغرب لأحمد بن يحيى الونشريسي 357/6.

100 – البيان المغرب لابن عذاري المراكشي **151/1**

101 – ترتيب المدارك القاضي عياض 5/ 118

ولقد وعى العلماء المغاربة أهمية تثبيت هذا الجانب العقدي المالكي، فكان كتاب الشفا للقاضي عياض كتابا دراسيا متداولا في الأوساط العلمية منذ أن تنبه أبو عنان المريني إلى أهمية إقرائه في القرويين.

2. سعة المذهب المالكي وقدرته الفائقة على استيعاب النوازل والطوارئ.

إذا كانت الأصول الاستنباطية المعتمدة تسعة عشر أصلا، فإن المذهب المالكي قد أخذ منها **بسبعة عشر** أصلا، في حين أن بعض المذاهب لا يعتمد أكثر من خمسة أصول، وكل أصل **استنباطي هو إمكان اجتهادي**، يمكن أن تعالج به كثير من النوازل الطارئة، ولذلك قيل عن يسر المذهب المالكي وسعته، مذهب مالك أوسع من مصر والشام والعراق، إلا في النكاح والعتق والطلاق، والتعبير بمصر يشير إلى مذهب الشافعي، وهو الغالب عليها والإشارة بالشام إلى مذهب الإمام الأوزاعي، وقد عاش الأوزاعي فيه، والإشارة بالعراق إلى مذهب أبي حنيفة كان مذهب أهل العراق.

يشهد لاتساع المذهب المالكي أن القرافي ذكر في الفرق الثامن والخمسين من فروقه أن بيوع الآجال **أكثر من ألف حكم** اختص بها المذهب المالكي[102].

3. منهج المذهب المالكي الجامع بين النص والرأي.

إن وسطية المذهب المالكي في الجانب الاستنباطي، تتجلى في أنه لا يأخذ بالرأي على حساب النص، كما أنه لا يقف كذلك عند ظاهر النص، وإنما يعمل العقل في الجمع بينهما.

من أمثلة جمع المذهب المالكي بين النص والرأي، أن علماء المذاهب اختلفوا في قطعية دلالة العام، على جميع الأفراد المنضوية تحته، فرأى الأحناف أن دلالة العام على أفراده هي دلالة قطعية، ومن ثم فإنهم لا يجيزون تخصيص العام بالحديث الأحادي لأنه ظني، فلا يقوى قوة الدلالة القطعية[103].

لكن مالكا كان يرى إمكانية تخصيص العموم القطعي في القرآن بالحديث الأحادي من حيث المبدأ، غير أنه ربما خصص القرآن بالحديث الآحادي، وربما لم يفعل ذلك، وأبقى القرآن على عمومه، وقد تساءل بعض الناس عن فعل مالك، وتبين أن مالكا يخصص عموم القرآن بالحديث الأحادي، إذا كان مسنودا بعمل أهل المدينة، وبذلك يتقوى وتصبح له قوة اليقين، ومثال هذا أن مالكا لم يخصص قول الله تعالى: " **قل لا أجد في ما أوحي إلي محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما**

---

102 – الفروق لشهاب الدين القرافي الفرق الثامن والخمسون بين قاعدة المقاصد وقاعدة الوسائل 32/2 دار المعرفة بيروت.

103 – كشف الأسرار عن أصول البزدوي لعلاء الدين البخاري نسخة محمد المعتصم البغدادي 587/1 دار الكتاب العربي 1991.

مسفوحا أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقا أهل لغير الله به" [الأنعام 146]. وترك الآية على عمومها ولم يخصصها بالحديث الذي ورد فيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم: **"نهى عن كل ذي مخلب من الطير"**.[104] وسبب ذلك أن الحديث لم يتعزز بعمل أهل المدينة، لأنهم لا يقولون بتحريم ذي المخلب من الطير، قال الباجي: أجاز مالك أكل الطير كله ما كان له مخلب وما لم يكن له، قال مالك لا بأس أن يؤكل الصُّرَد والهدهد، ولا أعلم شيئا يكره أكله، واختلف قول مالك في الخُطاف[105].

والأكيد أن المتسرع ومن لا معرفة له بصناعة الفتوى قد يظن أن مالكا أهمل الحديث، أو أنه خالف السنة وليس الأمر كذلك، وحقيقته هي أن الحديث آحادي ظني، لم يسانده عمل أهل المدينة ولا غيره، فظل غير صالح لتخصيص العموم في الآية القرآنية التي هي قطعية الدلالة.

ومن الأحاديث التي خصص بها مالك العموم في الآية السابقة ما ورد في قوله صلى الله عليه وسلم من كراهة أكل لحوم الخيل[106]. ورآه مخصصا لقول الله تعالى:**"قل لا أجد في ما أوحي إلي محرما على طاعم يطعمه"**[الأنعام 146].

وقد تقوى الحديث بعمل أهل المدينة فخصص به مالك الآية.

وقد ساق أبو العباس القرطبي حجة معقولة مؤيدة لقول مالك بكراهة أكل لحوم الخيل، فذكر أن الله تعالى ذكر الأنعام التي هي البقر والإبل والغنم في صدر الآية، وعدد جميع ما ينتفع به منها ومنه الأكل، ثم ذكر الخيل والبغال والحمير، وذكر منافعها ولم يذكر منها الأكل[107].

وبهذا المثال يتبين أن استنباط الأحكام الفقهية في مذهب مالك كان **صناعة دقيقة ومتبصرة، لا يتقنها كثير من الناس. ومن استشكل هذه الصناعة أو انبهمت عليه، فإنه قد يسارع إلى التبديع** أو إلى الاتهام بترك السنة، ولا مخرج من هذا إلا بنشر علوم الشريعة، ومنها علم أصول الفقه على الأخص.

ومن خلال كل ما سبق، يتبين أن مذهب مالك، هو مذهب وسط جامع بين الأثر والرأي، وهو لا يقف عند ظواهر النصوص، كما أنه لا يهملها ولا يلغيها لصالح الرأي، وإنما يجمع بينهما في ذكاء ورفق.

---

104 – صحيح مسلم كتاب الصيد والذبائح باب تحريم أكل كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير

105 – المنتقى لأبي الوليد الباجي .كتاب الصيد باب فيمن لا يجوز أكله إلا بذكاة . ج.264/4 ط. دار الكتب العلمية.

106 – صحيح مسلم كتاب الصيد والذبائح باب في أكل لحوم الخيل.

107 – المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم للقرطبي كتاب الصيد والذبائح، باب إباحة لحوم الخيل ولحمر الوحشي. 228/5 دار ابن كثير ط.2 .1999.

2. المقوم الفقهي الخاص للتدين بالمغرب:

المدرسة الفقهية المغربية.

لقد اشتغل الفقهاء المالكية المغاربة ضمن نطاق المذهب المالكي، لكن المذهب المالكي نفسه قد تعددت فيه المدارس، ومنها: المدرسة الحجازية والعراقية والمصرية والمغربية الأندلسية.

وكان الفقه المالكي ومنذ أَوَّلياته في البيئة المغربية متجها إلى الاجتهاد الذي جعل منه مدرسة متميزة ضمن نطاق الفقه المالكي.

ومن ذلك أن يحيى بن يحيى المصمودي (234) وهو الذي أخذ عن مالك الموطأ مباشرة، كان لا يرى القنوت في الصبح ولا في غيره، وكان يخالف مالكا في الأخذ باليمين مع الشاهد، وكان يرى جواز كراء الأرض بجزء مما يخرج منها[108].

ومن تميزات الفقه المالكي المغربي عن الفقه المالكي بالمشرق اعتماده أصل خاص، هو **أصل ما جرى به العمل**، وهذا الأصل يؤطر أحكاما كثيرة، استعرض منها عبد الرحمن بن عبد القادر الفاسي (ت 1026هـ) نحو ثلاث مائة مسألة جرى بها العمل بفاس[109]، وقد تشكل هذا الفقه من إعمال أصل سد الذرائع ومن إعمال أصل تحقيق المصالح، وهو وإن لم تكن جميع أحكامه مسلمة أو موضع اتفاق بين الفقهاء، فإنه مع ذلك يدل على ارتباط الفقه المالكي في الغرب الإسلامي بالبيئة وبالمكان والزمان وبالأعراف السائدة.

ويكفي أن أسوق نموذجين لبيان طبيعة هذا الاختيار في المدرسة الفقهية المغربية:

النموذج الأول: إن الفقهاء المالكية في الأندلس والمغرب، قد قالوا بجواز غرس أفنية المساجد بالأشجار، وكان مالك لا يقول بذلك، لأنه كان يرى أن ساحات المساجد، هي وقف رصد للصلاة، فلا تستعمل في غيرها، لكن فقهاء الغرب الإسلامي، قد عاشوا في بيئات أثثتها الخضرة، ووجدت فيها الأشجار والظلال، فقالوا بجواز غرس الأشجار، لأنها تضفي على ساحات المساجد جمالا ورُواء، وذلك ما يرغب في إطالة المكث فيها، والانتفاع بمنظرها وجمالها، وقد كان هذا الموقف

---

108 – ترتيب المدارك للقاضي عياض 383/3

109 – العرف والعمل عمر الجيدي ص: 348 طبعة وزارة الأوقاف المغرب 1984.

نفسه هو موقف الإمام الأوزاعي (ت 157)، الذي عاش في بعلبك من أرض الشام، واستقر وتوفي ببيروت[110]، وقد كانت بيئته تهتم بالأشجار والظلال، مثلما تهتم البيئة المغربية والأندلسية بها.

يقول عبد الصمد كنون في جنى الآس شرح نظم عمل أهل فاس لعبد الرحمن الفاسي في مسائل الحبس: سئل ابن لب عن الغراسة في المسجد فأجاب: مذهب مالك المنع من ذلك، وإذا غرس فيه شيء قلع، ومذهب الأوزاعي الجواز.

لكن علماء المغرب لم يكتفوا بالقول بجواز الغرس، لأن ذلك جرى به العمل بمساجد المغرب، وإنما ذهبوا إلى التفريع الفقهي على القول بالجواز، فقرروا أن ثمار الأشجار المغروسة في المساجد لا يختص بها أحد، وهي حلال لكل المسلمين، قال صاحب نظم العمل:

وشجر بمسجد أو مقبرة *** يأكل من شاء من تلك الشجرة[111]

وهذه فتوى مخالفة لما قال به مالك، وهي من تفردات الفقه المالكي بالمغرب.

النموذج الثاني: لقد قال الفقهاء المالكية في المغرب، بحرمة زواج الرجل بالمرأة التي خلَّقها وأفسدها على زوجها حرمة مؤبدة، بأن أغراها بطلب التطليق من زوجها.

وقالوا أيضا بتأبيد حرمة زواج الرجل بالمرأة التي أخذها غصبا وفر بها، وهذا النوع من التحريم ليس عليه دليل من نصوص القرآن أو السنة أو نصوص العلماء السابقين مما هو معروف ومبسوط في كتب الفقه الإسلامي، وقد كان قصد الفقهاء المغاربة من القول بحرمة الزواج بالمرأة المخلقة على زوجها، أو المختطفة هو منع الاعتداء على النساء ومنع إكراههن على الزواج، خصوصا في الظروف السياسية التي لا يكون فيها الأمن متوفرا، ولا تكون الدولة فيها قادرة على حماية الناس.

يقول عبد الرحمن الفاسي في نظم العمل:

وأبدوا التحريم في مخلق *** وهارب سيان في محقق

وقال عبد الصمد كنون: اختار بعضهم في المخلِّق تأبيد التحريم، وبه جرى العمل بمدينة فاس[112].

---

110 – سير أعلام النبلاء للذهبي. ج 127/7 مؤسسة الرسالة بيروت ط.4. 1986.

111 – جنى زهر الآس شرح عمل أهل فاس لعبد الصمد كنون ص:83 مطبعة الشرق

112 – جنى زهر الآس باب مسائل من النكاح والطلاق والنفقة واللعان ص: 10

صيغة التدين المغربي

إن المتأمل والدارس لواقع التدين المغربي، وهو ميدان شاسع له تجليات ومظاهر كثيرة لا يمكن حصرها في ممارسات قليلة لا بد أن يستخلص سمة من سمات هذا التدين، وهي أن المغاربة كانوا يعمدون إلى دعم تنفيذ الفرائض الشرعية والمداولة عليها بأفعال اجتماعية مؤازرة، **فتبدو تلك العبادات أشبه بالعادات الاجتماعية، فيؤديها الناس بكل سلاسة ويسر، على نحو ما يمارسون باقي العادات الاجتماعية.**

ومن أمثلة ذلك أن المغاربة لما كانوا حريصين على أن يقبل أبناؤهم على طلب العلم، فإنهم اصطنعوا جملة وافرة من الممارسات والعادات الحافزة على الطلب، وقد يراها البعض بدعة.

فكانت بعض مناطق المغرب تتحين بلوغ الصبي سن الخامسة، فتقيم له احتفالا أسريا بمناسبة خروجه الأول إلى الكتاب، وهذا الفعل مستقى من وقائع تاريخية ومن حقائق علمية، منها أن الخامسة هي السن التي اعتبرها المحدثون سن بداية الطلب والتحمل، استلهاما من قصة محمود بن الربيع الذي عقل من رسول الله صلى الله عليه وسلم مجة مجها في وجهه وعمره يومئذ خمس سنوات[113]، فكان أصغر صحابي تحمل الحديث، كما أن السلوك المغربي قد أخذ بما فعلته والدة الإمام مالك، حينما هيأته لحياة الدراسة وألبسته الطويلة، ودفعته إلى ربيعة الرأي ليتعلم منه[114].

وخلال مرحلة الطلب، ربما تدخل عموم الناس، فأتحفوا معلم القرآن بإكرام يشعره برضى المجتمع ومساندته، وذلك يحفزه على مزيد بذل وعطاء، وقد يفعلون ذلك مع التلاميذ.

وحين يصل التلميذ إلى حفظ الحزب الأول من القرآن، أو يختمه فإن المجتمع يقيم له احتفالا بمناسبة الختم، ويكون حفلا مشهودا ومنغرسا في ذهن الطفل وفي ذاكرة المجتمع، وله صفة الإلزامية المستندة إلى سلطة المجتمع، وله إجراءاته وتقاليده المرعية.

---

113 –فتح المغيث بشرح ألفية الحديث محمد بن عبد الرحمن السخاوي، تحقيق: علي حسين. 141/2 دار الإمام الطبري ط.2. 1982–و تدريب الراوي للسيوطي.تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف 6/2. ط.2. 1979 دار إحياء السنة النبوية بيروت لبنان

114 – صحيح البخاري كتاب الدعوات باب الدعاء للصبيان بالبركة ومسح رؤوسهم.

وقد صار ما يتلقاه معلم القرآن بعد حذق التلميذ القرآن جُعلا ماليا يلزم به ولي التلميذ، وقد أطره الفقه المالكي، وأوجبه حتى لا يتملص منه بعض الأولياء[115].

ومن التقاليد التي أحدثها المغاربة رصد أوقاف لطلاب العلم، فيعطى الأيتام ما يشترون به حاجاتهم، ورصدت في مصر أوقاف للطلبة المغاربة المتابعين لدراستهم بالأزهر.

وأوجد المغاربة منظومة قوية من الممارسات خدموا بها القرآن وعلوم الشريعة، وحافظوا بها على تدين يحتضنه المجتمع، وقد لا تعرف مجتمعات أخرى هذه المنظومة، فمن ثم قد تستشكلها بسبب جهلها بها لا بسبب خطأ تلك الممارسات.

ومن مفردات تلك المنظومة الداعمة لحضور القرآن ترسيم عادة المشارطة والرتبة والنوبة، وحق المسجد، وحق الحذقة، وأدوال، وغير ذلك من الممارسات.

وقد جعل المجتمع المغربي المشاركة في أداء هذه الحقوق واجبا اجتماعيا يتعرض المقصر فيه للإقصاء الاجتماعي.

ومن أبرز ما أحدثه المغاربة دعما للعلم وإشادة بقيمته في المجتمع اختصاصهم بإقامة احتفال سلطان الطلبة، الذي كانت له رمزية علمية وسياسية، إذ كان الاحتفال يتم باستعارة مظلة السلطان، فكان هذا المشهد أشبه باحتفال بعض الشعوب حاليا بأسبوع العلم.

جاء في مقدمة **كتاب المعرفة والسلطة لإيكلمان**، أن المقيم العام الفرنسي شارل ليوطي، حضر احتفال سلطان الطلبة سنة 1915، فغاظه ذلك لما رأى فيه من تماسك بين الطلبة والعلماء وإمارة المومنين[116].

وقد أحدث المغاربة عادة الاحتفال بصوم الطفل لأول مرة، وكان الاحتفال مشتركا بين أفراد المجتمع، ولا يقتصر على أفراد الأسرة. فكان المارة بالطريق والجيران يبدون للطفل الصائم ما يعبرون به عن رضاهم عن فعله.

ومن المناسبات التي اصطنعها بعض المغاربة إقامة احتفال خاص متى أنهت المرأة عدة الوفاة. والقصد منه تركيز حكم العدة في أذهان النساء.

---

115 – المدخل لابن الحاج العبدري 344/2 و– النوازل الجديدة الكبرى فيما لأهل فاس وغيرهم من البدو والقرى المسماة بالمعيار الجديد. أبو عيسى سيدي المهدي الوزاني. 158/8. مطبعة فضالة المحمدية ط 1969 منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الرباط.

116 – المعرفة والسلطة في المغرب ديل إيكلمان. ترجمة محمد أعفيف.ص:4.مركز طارق بن زياد للدراسات والأبحاث.

وحين تعذر على المغاربة الوصول إلى مكة لأداء فريضة الحج بسبب خوف الطريق، ابتكر **أبو محمد صالح بن ينصارن الدكالي الماجري**[117] بجيم مصرية (ت631) دفين آسفي، طريقة لإحياء فريضة الحج، وكان من آكد أركان هذه الطريقة دعوة الأتباع إلى حج بيت الله الحرام، وزيارة قبر الرسول صلى الله عليه وسلم، وأصبح المغاربة يخرجون في ركب منظم هو ركب الحاج وله خِفارته وحراسته ومعه خبراء بالطرق، وكان الحجاج يحلون برُبُط مؤمّنة حتى فتح الله طريق الحج، وحج كل عاجز وقادر كما قيل[118].

هذه نماذج تفي بالقصد الذي هو إبراز العينة والمثال، وإلا فإن ما أحدثه المغاربة من الممارسات الداعمة للتدين، وغير المصادمة لقصد الشارع أمثلة كثيرة، تستحق أن يوضع فيها معجم للممارسات التدينية المغربية. وسيكون مفيدا أن تدرس آثارها وانعكاساتها على حركة المجتمع.

ويمكن الاستئناس في هذا بما أنجزه عالم الاجتماع **الألماني ماكس فيبر**، الذي رصد دور البروتستانية في تنشيط الاقتصاد، وتسريع وتيرة النمو، في مقابل النمط التنموي الكاثوليكي البطيء[119].

---

117 – التشوف إلى رجال التصوف لابن الزيات تحقيق: احمد التوفيق. ص: 41 منشورات كلية الأدب بالرباط 1984. وينظر المنهاج الواضح في تحقيق كرامات أبي محمد صالح. لأحمد بن إبراهيم الماجري تحقيق: عبد السلام السعيدي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المملكة المغربية 2013.

118 – ورقات عن حضارة المرينيين محمد المنوني ص:409 ط.3. 2000. كلية الآداب الرباط

119 – الأخلاق البروتستانية وروح الرأسمالية ماكس فيبر ص: 18 ترجمة محمد علي مقلد. مركز الإنماء القومي بيروت

وبعد.

فهذه إلمامة سريعة بموضوع كبير الأهمية كثير التشعب فسيح الجنبات، ومثله يقتضي التوسع في القول والذهاب مع كل شعبة من شعبه إلى منتهاها، لو أن ذلك كان يتيسر وتسعف به طبيعة مقال لا يعدو أن يكون مدخلا وإثارة لعناوين كبرى، يتعين أن تتعاورها بحوث عديدة.

وبحث موضوع الرأسمال اللامادي تكتنفه مشاق وصعوبات جمة، ليس أقلها تشعب مواده وتشتتها في حقول معرفية كثيرة، منها الديني والتاريخي والحضاري والأدبي والفني وغيرها.

على أن مظان البحث ومصادره تظل مجرد مصادر معنية بقضايا أعم وأشمل، وليس في شيء منها فصل صريح، ولا باب خاص يحمل عنوان الرأسمال اللامادي. وهذا ما يحتم على الناظر فيها الاعتماد على التقصي والاستخلاص من المعارف الوافرة التي يقع عليها لينتجب منها ما هو معدود في الرأسمال اللامادي فعلا، بناء على تحديدات وتوصيفات المصادر التي عرّفت الرأسمال اللامادي مثلما هو الأمر في تقرير البنك الدولي وتقرير المجلس الاقتصادي والاجتماعي والبيئي المغربي.

ومن العقبات التي تمنع السير إلى الغاية أو تبطئه على الأقل، أن المكتبة العربية لم تهتم بجزئيات ومفردات الرأسمال اللامادي إلا قليلا، وأكثرها إذا تناوله وقف عند حدود التنظير، ولم يذهب إلى مستوى التنزيل، وبهذا يبقى الفصام بينما هو نظري وما هو واقعي قائما، وتظل الحالة المغربية في حاجة أكيدة إلى أن يشخص فيها الرأسمال اللامادي ليكون إسهاما محليا يصب في وعاء الرأسمال اللامادي العالمي.

وحين يصل الباحثون إلى ذلك، فإن ذلك سيكون إضافة قيمة للحضارة المغربية الإسلامية، وسيفتح الطريق لمن يريد النسج على المنوال. وعسى أن يكون هذا البحث علامة مرشدة لمن شاء التوغل في ثنايا الموضوع.

والأكيد أن احتضان أكاديمية المملكة المغربية لموضوع الرأسمال اللامادي واشتغالها عليه، سيزيده إشعاعا وتوهجا وقوة حضور بسبب أن الأكاديمية مثابة علمية رصينة لا تشتغل إلا بما هو علم مفيد.

مصطفى بن حمزة

وجدة 2019/10/28